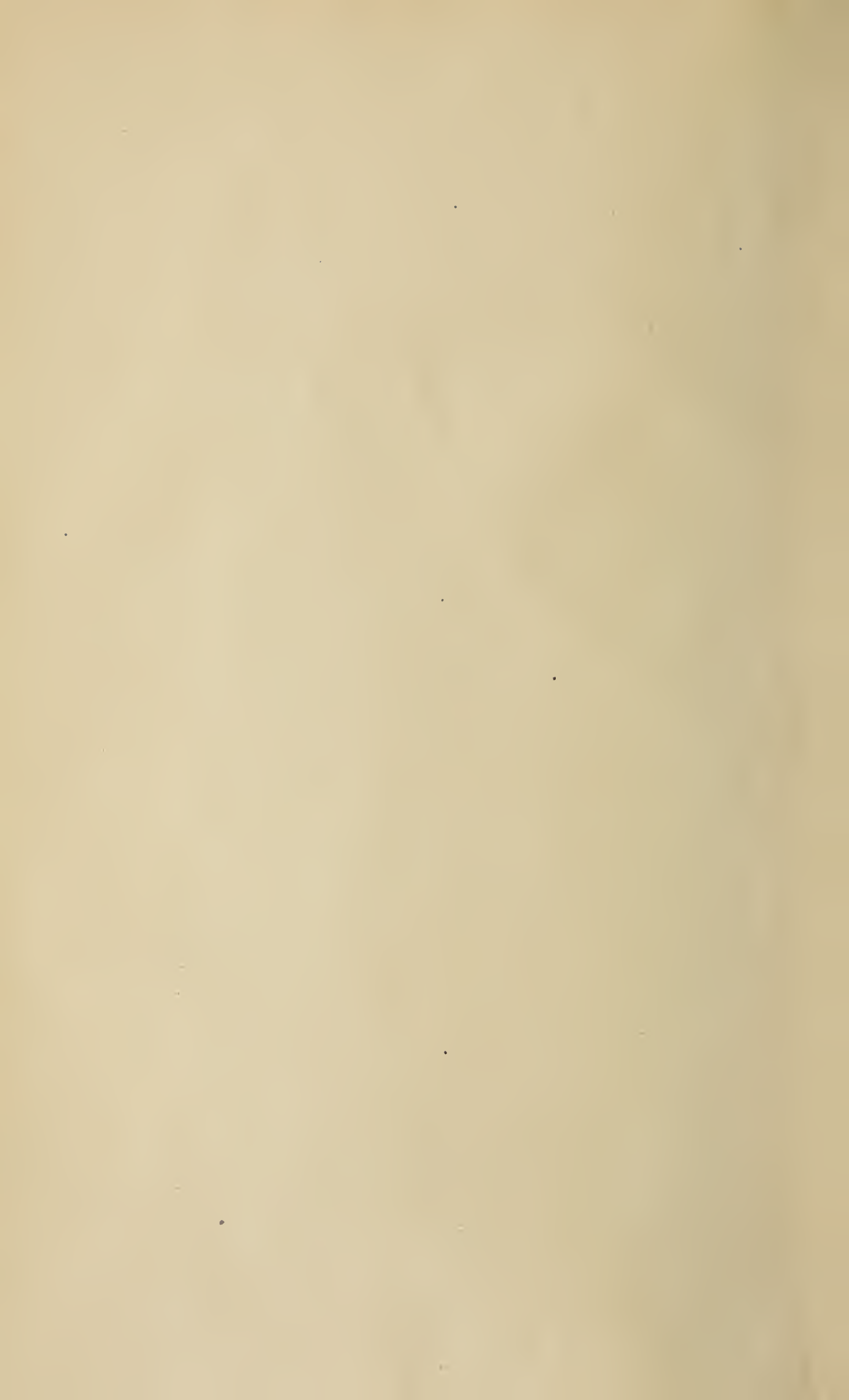


3 1761 09374815 0
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Die

Ethik der alten Stoa.

Untersucht

von

Dr. Adolf Dyroff.



Berlin 1897.
S. Calvary & Co.



Inhalt.

Seinem lieben Schwiegervater

Herrn K. Regierungsdirektor

Wilhelm Lermann

in herzlicher Verehrung zugeeignet

vom Verfassser.



Vorrede.

Vor zwei Jahrhunderten würde man für die vorliegende Abhandlung vielleicht einen genaueren Titel gefunden haben, aber gewiss keinen kürzeren. Derselbe würde dann etwa gelautet haben: Darstellung der allgemeinen Ethik und Untersuchungen zur Politik und Pädagogik der alten Stoa nebst geschichtlicher Würdigung und einigen Exkursen.

Dass Untersuchungen zur speziellen altstoischen Ethik angestellt wurden, dürfte ohne weiteres als berechtigt gelten.

Aber auch eine wiederholte Darstellung der allgemeinen altstoischen Ethik schien nicht undankbar.

Seit R. Hirzel in scharf eindringender Weise die Frage nach den Eigentumsansprüchen, welche die einzelnen Stoiker an den überlieferten Lehren besitzen, zu einer brennenden machte, hat A. Schmekel die Philosophie der Mittelstoa und A. Bonhöffer die Ethik des Epiktetos im Zusammenhange wiedergegeben. Es war daher, zumal Hirzel den Chrysippos etwas vernachlässigt, angezeigt nachzusehen, wie sich die Ethik der alten Stoa ohne spätere Zuthaten, die auch Zeller nicht verschmäht, ausnehmen mag. (Vgl. Anathon Aall, Der Logos. Leipz. 1896 I S. 116). Wir haben versucht, die altstoischen Bestandteile aus der gesamtstoischen Lehre nach methodischen Grundsätzen auszuscheiden, und geben dem Leser die Beantwortung der Frage anheim, ob nicht das hier

Zusammengefasste einen einheitlichen Eindruck macht und sonach als Schöpfung eines Geistes, eben des Geistes der alten Stoa, betrachtet werden darf.

Als Vertreter der alten Stoa sind die ersten Stoiker mit Chrysippos anzusehen. Die Nachfolger dieses Philosophen bilden den Übergang zur mittleren Stoa (s. S. 315). Teles aber wurde nicht herangezogen, da ihn v. Wilamowitz-Moellendorff mit Recht gegen Zeller zu den Kynikern stellt.

Die zu leistende Arbeit hatte zwei Seiten, eine philologische und eine philosophische.

In philologischer Hinsicht waren die Fragmentsammlungen nicht nur auszunutzen, sondern auch auf die Richtigkeit der Zitate und Tragkraft der ausgeschriebenen Stellen hin zu prüfen. Kenner der Litteratur werden vielleicht beobachten, dass ich mich hierauf nicht beschränkte, sondern auch eigene Lektüre der Quellenschriftsteller pflog, was für Diogenes, Stobaios, Sextus, Cicero, Seneca u. a. überhaupt schon geschehen war, ehe mir Pearson bekannt und Baguet zur Hand genommen wurde. Wenn ich die auf die Ethik bezüglichen Chrysippfragmente nicht nach Baguet zitiere, so hat dies, soweit ich sehe, auch sonst allgemein geübte Verfahren seinen Grund in der Thatsache, dass Baguets wegen vieler Parallelstellen und wegen der Beziehung auf seine Vorgänger immer noch wertvolles Werk nicht leicht zugänglich ist, und dass seine Zitate zum grossen Teile auf veraltete Ausgaben hinweisen. Ich verzichte darauf, die von mir neu entdeckten Belegstellen als solche zu bezeichnen. Die der alten Stoa gleichzeitigen Komiker nahm ich wenig in Anspruch, weil das umständliche Untersuchungen verursacht hätte; denn die philosophischen Theorien werfen mehr Licht auf die Komiker als die Komiker auf die Philosophen.

Bei der Verwertung der Fragmente erhoben sich besondere Schwierigkeiten. Wo Zenons Name genannt war, schien Vorsicht Gebot, da er nicht selten als Repräsentant der ganzen Schule auftritt. Andererseits gaben unsere Quellen meist keine Namen, so dass leicht zu viel und zu wenig geschehen kann. Ich zog es daher vor, möglichst die wörtlich überlieferten Fragmente selbst und zwar, da „jede Übersetzung in die Sprache unserer Philosophen die objektive historische Wahrheit verändern würde“ (E. v. Lasaulx, Über d. Entwicklungsgang d. griech. und röm. Lebens u. s. w. Festrede d. bayr. Akad. München 1847 S. 14), unter Beibehaltung des Wortlauts reden zu lassen und die weiteren Angaben der alten Berichterstatter nur vergleichsweise beizuziehen. Es hat sich so herausgestellt, dass die letzteren vielfach mehr, manchmal aber auch weniger (s. z. B. S. 24 85, 2. 93, 4. 145. 174) bieten als die altstoischen Fragmente. Bei Stobaios ist die Lehre offenbar noch mehr schematisiert als bei Diogenes, der hauptsächlich auf Hekatons Darstellung zu fussen scheint. Bezüglich des Plutarchos (oder seiner Vorlagen) und der Aristoteleskommentatoren kann einstweilen nur als Frage aufgeworfen werden, ob sie nicht neben ausführlichen stoischen Schriften auch Kompendien benützten (s. z. B. S. 18, 2. 108, 1).

Darüber, ob ich nicht zu viele Abstriche gemacht habe, wage ich nicht zu entscheiden. Das eine aber glaube ich sagen zu dürfen, dass ich nur wenig Material biete, welches nicht altstoisch wäre.

Eine weitere Schwierigkeit bildete die Einordnung der Fragmente, welche für die Auffassung des Systems wie auch mancher Besonderheit, die im Altertum als Widerspruch gedeutet wurde, wichtig wird, wie auch die Lesung und selbst die Übersetzung der Fragmente.

Sind in diesen Beziehungen auch nur einzelne Ergeb-

nisse gewonnen worden, so zeigt sich doch jetzt deutlich, dass der Standpunkt Zellers, welchen dieser Gelehrte noch heute festhält (vgl. auch Grundriss d. Gesch. d. Philos. Leipz. 1883 S. 200 und Anm. 1, wo Hirzels Resultate nur „teilweise" anerkannt sind), im ganzen durch Hirzel nicht erschüttert wurde. Wenn ich für Panaitios und Poseidonios eine ernstliche Veränderung des ethischen Prinzips zugebe, weil die Angabe des Diogenes nicht frei erfunden sein kann [1]), so ist doch bis auf weiteres der Grundsatz massgebend: wenn Diogenes die Unterschiede zwischen verschiedenen Stoikern gerne, nur hie und da sogar über Gebühr hervorhebt, so ist ihm um so eher Vertrauen zu schenken, wenn er die Einstimmigkeit der Schule betont. Ich darf hier bemerken, dass ich bei der ersten Anlage meiner Untersuchung jeden Stoiker für sich vornahm, dadurch aber zu einer Reihe von Tautologien gelangte [2]).

Nach dem bisher Gesagten wird man von der philosophischen Würdigung grosse Veränderungen an dem bekannten Bilde der stoischen Ethik nicht erwarten. Diese Moral war intuitionistische Vernunftmoral von autonomer Richtung im Sinne Wundts (Ethik. Stuttg. 1886 S. 349.

---

[1]) Gegen Zeller III 1² S. 582 ist zu bemerken, dass die Polemik des Poseidonios gegen den dolor mit dem, was Diogenes berichtet, nicht in Widerspruch steht, da Diogenes nur von jenen Lebensgütern spricht, die ein echter Grieche nicht leicht als gleichgiltig erachten konnte, nämlich von Kraft, Gesundheit und Vermögen. Wir dürfen nur annehmen, dass Poseidonios diese drei Dinge als καλά auffasste, dass die Bemerkung οὐκ αὐτάρκη D. L. VII 128 eine Schlussfolgerung des Berichterstatters und πλοῦτος eine falsche Wiedergabe des richtigen χορηγία ist.

[2]) Gut ist, nachdem Tiedemann, System d. stoisch. Philos. Leipz. 1776, die Einigkeit der Stoiker zu sehr hervorgehoben, aber doch den Streit zwischen Peripatetikern und Stoikern schön beleuchtet hatte, der Entwickelungsgang der altstoischen Philosophie und besonders die Anteilnahme des Arkesilaos schon von G. Tennemann, Gesch. d. Philos. Leipz. 1803 Bd. 4, gezeichnet worden.

Vgl. O. Külpe, Einl. i. d. Philos. Leipz. 1895 S. 120 ff.). Sie war universeller Eudämonismus, und zwar ging derselbe im ersten Stadium Zenons auf die anthropine (vgl. Külpe a. a. O. S. 243 f.), seit der Zeit des entwickelten Zenon aber (mit Ausnahme des Poseidonios) auf eine besondere Universalität, nämlich die des Kosmos. Die pantheistische Moral zeigte sich freilich darin inkonsequent, dass sie sich nicht zu einer Tierethik verstand; aber das wurde durch ihre Eigenschaft als einer Vernunftmoral und durch ihre Psychologie verhindert. Der Individualismus, welcher sich mit diesem eigenartigen Universalismus verband, kam hauptsächlich in dem Widerspruch gegen die politische Heteronomie zur Aussprache; eine Unterordnung der politischen Gemeinschaften unter die kosmische und anthropine Gemeinschaft schloss er nicht aus, und so war dem einzelnen Stoiker für seine Stellung zum Staate freie Bahn gegeben, wie auch der Egoismus allmählich dem Altruismus Raum abtreten musste.

Den eben geschilderten Charakter wird keine noch so genaue Quellenforschung der stoischen Ethik rauben. Auch von den bei Zeller (S. 346 ff.) aufgeführten Merkmalen wird durch unsere Untersuchungen keines beseitigt.

Das gilt insbesondere von der Bestimmung, dass die stoische Ethik eine vorherrschend praktische Richtung hatte, was sich mit der von anderer Seite (vgl. Schopenhauer, Sämtl. Werke. Ausg. v. Grisebach, Leipz. II 179 f. I 141) kommenden Meinung, diese Moral sei theoretisch-abstrakt und gestatte keine Anwendung auf die Praxis, nicht wohl vereinigen lässt. Ich gebe zu, dass die Betrachtung der stoischen Lehre letztere Auffassung nahe legen kann, und suche den letzten Grund zur Verschiedenheit der Auffassungen in der von Windelband (S. 295) mit Recht, wenn auch zu stark betonten Verschiedenheit der im stoischen System verbundenen Elemente.

Allein ausser dem S. 321, 1 unserer Abhandlung hierzu Bemerkten (s. auch 102, 3 und Schopenhauer, Sämtl. Werke I S. 135 ff.) sei besonders auf folgende Punkte verwiesen.

Die stoische Ethik ist nicht eine rein beschreibende Ethik, wie Ziegler (S. 168 und 175) meint. Durch die Beschreibung des Weisen ist der anratende Teil (s. S. 5. 12.) vorbereitet. Aber auch in den Begriffsbestimmungen der Stoa ist auf die Praxis Rücksicht genommen; sie unterscheiden sich eben dadurch von den Bestimmungen der wissenschaftlichen Psychologie, wie bereits gesagt wurde (H. Siebeck, Gesch. d. Psychol. II S. 224. 261). Selbst die vorsichtigere Äusserung Wundts (S. 251) über den deskriptiven Standpunkt der Stoiker ist deshalb nicht ganz richtig.

Man gewinnt überhaupt den Eindruck, als ob selbst bei Zeller (vgl. auch Ziegler I S. 179 bezüglich der Gleichheit der Kleidung für Mann und Weib) zwischen dem theoretischen und dem praktischen Teile der stoischen Ethik zu schroff geschieden würde, so wenn es sich um gewisse Konsequenzen des Systems handelt. Es ist daran zu erinnern, dass der Hauptsatz der Stoa, persönlich ausgedrückt, lautet: Der Weise wird alles auf gute Weise thun. Durch denselben wird wohl die ganze praktische Wirksamkeit des Menschen der sittlichidealen untergeordnet, aber doch auch in diese aufgenommen. Die absurden Konsequenzen bedeuten keine Instanz gegen die praktische Absicht, ja nicht einmal gegen die Durchführbarkeit der Ethik, sondern nur gegen die Feinfühligkeit der Stoiker.

Der wichtigste Einwand, der sich hinsichtlich der Durchführbarkeit machen liesse, wäre die Haltung der Stoiker gegenüber den Affekten. Aber ich befürchte, die eingewurzelte Anschauung über die „kalte“ Stoa ist unbegründet. Der Stoiker wollte nur Unterdrückung der

Leidenschaften, nicht der Gefühle und mässigen Affekte. Man sehe für die theoretische Ethik nur S. 25 f. (ἐπιβολή). 98 f. 116 (ἡδονή). 128 f. (Stolz des Weisen). 174. 194 unserer Abhandlung nach. Der Stoiker konnte jeder Polemik gegenüber geltend machen, dass er den Weisen nicht ohne Triebe denke, dass im Weisen die vernünftig-praktischen Triebe zu freier Beherrschung (S. 154. 159) harmonisiert seien, dass die Schule nur das Übermass in den einzelnen Trieben verpöne. Und so ist es auch nicht inkonsequent, wenn sie in der praktischen Ethik ziemlich weitgehenden Genuss der Lebensfreuden erlaubten. Durch unsere Auffassung wird freilich der stoischen Theorie in unerwarteter Weise vieles von ihrer vermeintlichen Härte genommen [1]). Allein selbst der Widerspruch antiker Kritiker gegen die stoische Affektenlehre ist kein Gegenbeweis; antike Kritiker behaupteten auch, die Stoa biete inhaltlich nichts Neues, sie habe nur die Namen geändert. Und in der That fanden wir in der Affektenlehre deutliche Spuren einer an die griechische Auffassung anklingenden ästhetisierenden Betrachtungsweise.

Als Rest bleibt sonach für jenen Einwand die stoische Annahme, dass der Weise nicht in eine Leidenschaft, nicht in Sünde verfallen könne, dass die Tugend unverlierbar sei. Darauf ist zu sagen, dass die Stoiker diese Annahme durch den weiteren theoretischen Satz ergänzten, dass der Weise in der Wirklichkeit selten vorkomme, dass also das Bild des Weisen Ideal sei. Die praktische Bedeutung dieser Idealschilderung kann wohl geringer veranschlagt werden, als es die Stoa thut; aber sie kann nicht bestritten werden (s. S. 185 f.). Wir haben allerdings wenig ausdrückliche Äusserungen darüber, dass die Stoiker den Wert darlegten, welchen für das Handeln

---

[1]) So zeiht z. B. Schopenhauer, Sämtl. Werke V 335 Grisebach, den Stoizismus der Gefühllosigkeit.

die Aufstellung eines Ideales hat. (Vgl. Ariston S. 182). Aber wenn wir sehen, dass Aristoteles sich über die Frage mit Platon auseinandersetzte (vgl. E. Arleth in den Symbolae Pragenses. Wien 1893 S. 2 f.), so dürfen wir nach aller Analogie vermuten, dass die Stoa an derselben nicht vorüberging; natürlich musste sie eine bejahende Antwort geben (vgl. C. Prantl, Gesch. d. Logik, Leipzig 1855 I S. 409). Unter dieser Voraussetzung gewinnen dann auch die verkannten Unterscheidungen zwischen *τέλος* und *σκοπός* (S. 203 ff.), zwischen *αἱρετόν* (das Gute als Ideal z. B. *φρόνησις*) und *αἱρετέον* (das Gute als Besitz z. B. *φρονεῖν*; s. Zeller 223,4), zwischen *κατόρθωσις* und *κατόρθωμα* (S. 133) tieferen Sinn; das Gute ist für den Fortschreitenden etwas, dessen Erstrebung und also Erreichung für ihn der menschlichen Natur nach möglich ist (*αἱρετόν*), für den Weisen etwas, was er wählen muss, weil er nicht anders als gut handeln kann (*αἱρετέον*). Die stoische Ethik ist eben für den vollendeten Weisen deskriptiv, für den Fortschreitenden normativ. Für den Weisen gibt es selbstverständlich keine Bekämpfung der Leidenschaften mehr (so richtig Ziegler I S. 168), wohl aber lässt sich das Aristonische Zeugnis für den Begriff des Kampfes (S. 64,2)[1]) auf den Fortschreitenden beziehen. Wenn auch der Begriff der Askese erst von den späteren Stoikern liebevoller gepflegt wurde (S. 25. 64; vgl. Aall I 102) und, wie unsere Untersuchungen zur parainetischen Ethik schliessen lassen, in litterarischer Form neben der Rücksicht auf äussere Verhältnisse nicht genügend zum Ausdruck kam, so lehren uns die Anekdoten über Zenon doch, dass im mündlichen Unterrichte der Schule dieses Moment sein Recht erhielt (s. bes. S. 303); die Haltung des Ariston und der merkwürdige Ausspruch Zenons über

---

[1]) Ziegler a. a. O. leugnet also zu Unrecht das Vorkommen des Begriffes in den Berichten.

die Träume des Fortschreitenden (S. 198) geben eine Ahnung davon, an welche Tradition Epiktetos, der heidnische Thomas a Kempis, anknüpfen konnte. Im Falle unermüdlicher Askese aber, wie es scheint, gesteht selbst eine pessimistische Ausführung des Kleanthes dem Fortschreitenden wenigstens für sein Lebensende die Seligkeit zu (S. 200), und Chrysippos gibt die tröstliche Verheissung, dass dieses flüchtige Glück dem Glücke eines langen Lebens gleich sei (S. 194), so dass nur noch ein Schritt zu dem Gedanken ist: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen". Vgl. S. 138,2. 143 f. Gal., Hipp. et Plat. plac. 461 K.

Wenn sonach der Begriff des Fortschreitenden ein ausnehmend praktischer Begriff ist, so könnte immer noch die Auffassung der Lasterhaftigkeit als einer *διάθεσις* (Zeller 246,2) die Eigenschaft des Begriffs als eines praktischen in Frage stellen. Dagegen muss bemerkt werden, dass die Stoa wohl jeden Fortschreitenden noch unter die Schlechten zählt, dass sie jedoch die fortschreitenden Schlechten bis an die Pforten der Seligkeit gelangen lässt; die Theorie vom Umschlag (*μεταβολή*) aus dem Laster in die Tugend ist sonderbar, aber sicherlich nicht praktisch undenkbar. Ferner ist jene Bestimmung der Lasterhaftigkeit höchstens dem beginnenden Zenon zuzuschreiben; denn *διάθεσις* besagt, dass der lasterhafte Zustand weder einer Vermehrung noch einer Verminderung fähig ist, wodurch ein allmählicher Übergang vom Laster zur Tugend und Gradunterschiede in der Lasterhaftigkeit ausgeschlossen wären. Vielleicht aber wurden nur die einzelnen *κακίαι* für sich rein begrifflich als *διαθέσεις* angesehen; der Begriff *διάθεσις* müsste dann in einem weiteren Sinne gebraucht sein. Eine Stelle (S. 129,4) spricht von einer rauhen und schwer heilbaren *διάθεσις*; allein gerade diese Stelle gibt zu verstehen,

dass nicht jeder Schlechte den untersten Grad der Lasterhaftigkeit besitzen muss.

Damit dürften die wenigen Einreden gegen den praktischen Wert der stoischen Moral entkräftet sein. Die vielen praktischen Züge sind meist beachtet worden. Ja Wundt (Ethik S. 151) glaubt im Gegenteil, die Stoa habe an Sokrates und Diogenes weniger den Inhalt ihrer Lehren als das Bild ihrer Persönlichkeit bewundert; sie hätte von dem Urbild eines vollkommenen Menschen (Sokrates u. a.) den Begriff des Guten und der Tugend abstrahiert. Wie konnte sie das, falls sie Sokrates nicht für einen Weisen hielt?

Mit dem Gesagten fallen einige weitere Anschauungen von selbst, so wenn Aall (S. 103) nach einer Anerkennung des praktischen Interesses (S. 100) und einer guten Zeichnung des intellektualistischen Charakters der stoischen Philosophie (S. 101 f.) behauptet, das rein (!) Intellektuelle sei, wenn nicht ihr erstes Motiv (!), so doch die vornehmste Kategorie ihres Systems.

Wundt (Ethik S. 253) betont zweimal die Weltflucht des stoischen Weisen (s. unten 230. 324) und meint, von Gedanken der Weltverachtung sei auch die praktische Moral der Stoiker erfüllt. Wundt erinnert selbst an den Pantheismus der Schule. Ein echter Determinist kann die von der weisen, vorsehenden Natur geschaffene Welt der Schlechten nicht verachten. Wenigstens gilt Wundts Bemerkung nicht von der alten Stoa.

Zeller (S. 203) scheint den auf das Jenseits gerichteten Zug der Ethik Senecas schon der alten Stoa geben zu wollen. Die alten Stoiker interessierten sich für die Fortdauer der Einzelseele nur in physischer, nicht in ethischer Hinsicht Keinesfalls dachten sie an persönliche Fortdauer. Vgl. S. XI und S. 125. Derselbe Gelehrte sagt (S. 284), die stoische Moral halte nur das Innere

für wesentlich, das Äussere für durchaus gleichgültig. Auch hiergegen erhebt der Pantheismus Einspruch (vgl. S. 203. 299). Nicht aber gegen die Erlaubnis des Selbstmordes, wie Ziegler I S. 177 glaubt, insofern der Stoiker denselben nur begeht, wenn er vom Schicksal gerufen wird (s. unten S. 111).

Mit dem soeben behandelten Widerspruch gegen Zellers Darlegung berührt sich nahe die Ansicht Aalls, dass Logik und Physik nicht nur der wissenschaftlichen Begründung der Ethik dienen (so Zeller S. 346), dass sich letztere nicht lediglich von der Ethik aus historisch entwickelt habe (Aall S. 145), sondern „durch und durch ihrer physischen Theorie entsprungen ist“ (Aall S. 146). Wir glauben diese Behauptung nicht mehr wiederlegen zu müssen (vgl. C. Prantl, Gesch. d. Logik I 409—411; 404, wonach die Stoiker die Logik nicht als blosses Werkzeug der Philosophie anerkannten, aber doch die erstere im Interesse der Ethik zu selbständiger Sicherheit auszubilden versuchten), ebensowenig wie die Bemerkung (Aall S. 151), dass die Stoa in ihrem sittlichen Freiheitsbegriff kaum über das Durchschnittsniveau des Altertums hinauskam und das Problem nicht verstand. Den Unterschied zwischen dem höheren Begriff der *εἱμαρμένη* und dem nur für die speziell physikalische Welt geltenden der *ἀνάγκη*, welchen Ausdruck Chrysippos mit seltenen Ausnahmen meidet, beachtet Aall nicht. Die viel verbreitete Anschauung vom Pessimismus der Stoa (Aall S. 153) ist nur teilweise begründet; die theoretische Ethik ist vom Optimismus getragen, pessimistisch ist sie nur im Urteil über die Mehrzahl der wirklichen Menschen; dabei unterscheidet sie sich immer noch wesentlich vom „empirischen Pessimismus“ Kants (Höffding) dadurch, dass sie an die gute Anlage der Rasse und grosse Erfolge einzelner Geister glaubt. Auch mit dem Pessimismus würde der Pantheis-

mus sich nicht vereinigen lassen, und Plutarchos kann gegen die stoische Ansicht von der Weltgerechtigkeit der Allnatur die pessimistische Ansicht des Herakleitos und Empedokles ins Feld führen (soll. an. 964 e).

Konnten in diesen und anderen Punkten durch unsere Arbeit Berichtigungen verschiedener den Lehrinhalt betreffender Auffassungen gefunden werden, so sind vielleicht weitere Erfolge der neue Überblick über den ganzen Aufbau des ethischen Systems, das deutliche Hervortreten der Lücken, welche unsere teils kompendiarische teils polemische Überlieferung lässt, das Weitergehen auf dem von Hirzel in der Charakteristik der ersten Stoiker angebahnten Wege, die Beleuchtung ihrer Arbeitsweise, endlich die Anknüpfungspunkte für Quellenuntersuchungen und ideengeschichtliche Forschungen. Herillos und Sphairos konnten auch von uns zwar nicht vollständig, aber doch eingehender gewürdigt werden als zuvor. (Einzelnes bei Alfr. Giesecke, De philos. veterum quae ad exsilium spectant sententiis. Diss. Leipz. 1891 S. 115 u. 116.)

Der Vergleich mit der mittleren und der jungen Stoa lässt sich jetzt genauer ziehen. Nach Chrysippos wurde die Ethik mehr und mehr verkünstelt, bis Panaitios und noch entschiedener Poseidonios zu einfacheren Grundlagen zurückkehrten. Aber die dürren Einteilungen und Definitionen wurden erst von der jungen Stoa (Epiktetos, Marcus Aurelius) in den Hintergrund versetzt und die volle innere Kraft der stoischen Ethik zur Entfaltung gebracht. Diese Wendung mochte positiv durch die versöhnende Tendenz der mittelstoischen Theorie — bis auf Panaitios haben wir wesentlich Kampf mit andern Schulen — sowie durch das Bestreben der neuen Stoa, in die tieferen Volksschichten einzudringen, und negativ durch das eine Reaktion fordernde Überwuchern des gelehrten Interesses bei

Poseidonios (Geographie, Kulturgeschichte, Naturgeschichte u. s. w.) mit herbeigeführt worden sein.

Auf das Verhältnis der alten Stoa zu ihren Vorgängern und Zeitgenossen wurde nur nebenher Rücksicht genommen. Das in dieser Beziehung Notwendige haben Zeller und besonders Heinze schon gesagt. Wenn Hirzel in einzelnen Fragen Einwirkung der nacharistotelischen Peripatetiker auf die Stoa annimmt (S. unten 99, 3), so dünkt mir (204 f. 17, 3) meist das Umgekehrte wahrscheinlicher (s. Wachsmuth in seinen Anmerkungen zur Stobaiosausgabe und vgl. H. Siebeck, Unters. z. griech. Philos. S. 181 ff., hinsichtlich anderer Gebiete).

Von den beigegebenen Indices ist der deutsche deshalb kürzer ausgefallen, weil hier das Inhaltsverzeichnis und die Überschriften unterstützend wirken können, der griechische aber etwas reichhaltiger, weil er so, bis eingehende stilgeschichtliche Untersuchungen über die Sprache der alten Stoiker das Mass ihres Anteils an der Ausbildung der *κοινή* und der neutestamentlichen Gräzität ins rechte Licht stellen können, immerhin einige Förderung fremder Studien (neben Wachsmuths und Bonhöffers Index) zu bieten vermag.

Zum Schlusse darf ich erwähnen, dass ich meine Urteile stets aus den Fragmenten und Urstellen zu erarbeiten suchte. Ich hatte dabei oft die Genugthuung, mit Gelehrten wie Krische, Zeller, Hirzel, Ziegler, Bonhöffer, denen sich Schopenhauer mit seinen beachtenswerten Darlegungen zugesellt, zusammengetroffen zu sein. Damit soll nicht der Dank geschmälert werden, welchen ich den Darstellungen der Genannten und anderer für viele Anregungen und Winke schulde. Ich verbinde den Ausdruck desselben mit der Kundgabe des herzlichsten persönlichen Dankes, zu welchem mich Herr Professor Dr. A. Elter durch gütige Überlassung seiner Bonner

Programmschriften, die Herren Oberlehrer Dr. P. Wendland in Charlottenburg und Privatdozent Dr. C. Weyman in München durch Litteraturnachweise, ferner die Herren Vorstände und Beamten der Münchener K. Hof- und Staatsbibliothek sowie der Münchener und Würzburger K. Universitätsbibliotheken durch jederzeit bereites Entgegenkommen aufs lebhafteste verpflichteten.

Würzburg, im Juni 1897.

Dr. Adolf Dyroff.

Cap. I.

Umfang und Einteilung der altstoischen Ethik.

Es wird berichtet, dass Chrysippos, Archedemos, Zenon von Tarsos, Apollodoros, Diogenes, Antipatros und Poseidonios die Ethik als die Lehre vom Triebe, von den Gütern und Übeln, von den Leidenschaften, von der Tugend, vom Ziele, vom höchsten Werte, von den Pflichten sowie von den Zureden und Abmahnungen betrachteten[1]). Die angeführte Philosophenreihe spricht dafür, dass die Stoa über den Umfang der Ethik von Chrysippos ab einstimmig war, und wir dürfen daher annehmen, dass sich die altstoische Ethik in demselben Rahmen bewegte wie die betreffenden Abschnitte des Diogenes und Stobaios, zumal letzterer sich auf Schriften des Chrysippos zu stützen vorgibt[2]).

Eine genauere Vorstellung von dem Inhalte der alt-

---

[1]) D. L. VII 84.

[2]) Stob. ecl. II 116, 13 W., wo sie freilich nur als Quelle der *παράδοξα* bezeichnet werden. Ausser *περὶ δογμάτων* nennt er mit Titel nur noch die auch D. L. VII 199 an erster Stelle des ethischen Katalogs erwähnte *ὑπογραφὴ τοῦ λόγου*, unter welcher eine Darstellung zu verstehen ist, die in kurzen Umrissen (*τυπωδῶς*) in die Gegenstände einführt (D. L. VII 60; die zweite dort angegebene Gebrauchsweise passt nicht hieher). Aus der Thatsache, dass der Darstellung des Stobaios hauptsächlich Chr. zu grunde liegt, folgt: Wo Gedanken des Chr. bei Stobaios sich finden und auch die Sprache Analogien bei Chr. hat, darf auf die Autorschaft des letzteren geschlossen werden.

stoischen Ethik gewähren die Bücherverzeichnisse, welche durchweg nach der stoischen Einteilung der Philosophie angeordnet sind[1]). Sowohl die allgemeine als auch die spezielle Ethik wurde von den alten Stoikern in streng philosophischer wie in mehr populärer oder dialogischer Form angebaut. Wir finden Untersuchungen über die oben genannten Begriffe wie über die Politik, Ehe, Erziehung, Freundschaft, Liebe; zuweilen sind ganz besondere Begriffe, so einzelne Tugenden, zum Gegenstand der Erörterung gewählt, und bei Chrysippos erhält man den Eindruck, als habe er vielfach bestimmte Teile der Ethik, nur durch gewisse Angriffe veranlasst, broschürenartig bearbeitet[2]). Auch Rhetorik und Dialektik, Dichtkunst, Malerei und Sprichwort wurden ethischen Reflexionen unterworfen, und die Diatriben, Chrien und Apomnemoneumata scheinen in Ethik fast aufgegangen zu sein, wodurch die bevorrechtete Stellung der Ethik in der Stoa eine erneute Beleuchtung erfährt. Wir haben daher kein Recht, mit Pearson[3]) und Baguet[4]) eine vierte Hauptabteilung „Miscellanea“ aufzustellen — von den Briefen natürlich abgesehen —, sondern es muss stets versucht werden, Schriften, die in den Katalogen fehlen, in eine der drei Gruppen — Physik, Logik, Ethik — einzureihen.

So zählen zur Ethik noch bei Zenon die *πολιτεία*, *ἐρωτικὴ τέχνη* und *διατριβαί*, bei Persaios die *συμποτικὰ ὑπομνήματα* und *ἠθικαὶ σχολαί*, bei Chrysippos die Schriften *περὶ ἀγαθῶν*, *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν εἰσαγωγαί*[5]), *περὶ*

---

[1]) Vgl. das Würzburger Gymnasialprogramm „Über die Anlage der stoischen Bücherkataloge“. 1896.

[2]) S. auch D. L. VII 180 *πᾶν τὸ ὑποπεσὸν γράφων.*

[3]) S. 31.

[4]) S. 120 f.

[5]) Die *εἰσαγωγαί* beanspruchen nicht immer den ersten Platz innerhalb der einzelnen Gruppen (s. D. L. VII 196), da § 193 die

τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν, περὶ τῶν δι' αὑτὰ μὴ αἱρετῶν, περὶ δικαίου, περὶ δικαιοσύνης, ἀποδείξεις περὶ δικαιοσύνης, ferner *περὶ τελῶν, περὶ τέλους, περὶ καθήκοντος, περὶ κατορθωμάτων, περὶ τῆς ὁρμῆς, περὶ παθῶν, περὶ ἀνομολογίας, περὶ βίων, περὶ βίου καὶ πορισμοῦ, περὶ ἔρωτος, περὶ πολιτείας, περὶ πόλεως καὶ νόμου, περὶ τοῦ δικάζειν, περὶ γάμου, περὶ παίδων ἀγωγῆς, προτρεπτικοί, περὶ τοῦ προτρέπεσθαι, περὶ ὁμονοίας, περὶ φιλίας, περὶ χαρίτων, ἠθικὰ ζητήματα, περὶ δογμάτων, περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν, ἐρωτικαὶ ἐπιστολαί*[1]).

Es lässt sich, da die alten Stoiker auf die möglichst entsprechende Anordnung der grossen Teile des philosophischen Lehrgebäudes so hohen Wert legten, auch ohne weiteren Anhaltspunkt vermuten, dass der eine oder der andere auf eine Gliederung der einzelnen Teile in sich, mit ihrem umfangreichen Stoffe, Bedacht genommen habe. Und thatsächlich steht unter den Schriften des Sphairos an der Spitze der ethischen Gruppe ein Titel *περὶ τῆς ἠθικῆς διατάξεως,* und auch die für die erste einleitende Unterabteilung der ethischen Schriften des Chrysippos gewählte Überschrift *περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν* deutet darauf hin, dass die ethischen Begriffe nicht nur getrennt, sondern auch gegliedert wurden[2]). Diogenes Laertios berichtet ausdrücklich über die stoischen Unterabteilungen der Ethik, und diese Stelle ist wichtig

isagogischen Schriften am Schlusse der Bücher *π. ἀμφιβολιῶν* angehängt sind.

[1]) So unser Gewährsmann.

[2]) Auf Gliederung weisen auch Titel wie *περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν, περὶ διαιρέσεων, πρὸς τὰς διαιρέσεις καὶ τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη, περὶ ἐναντίων* und *περὶ τῶν ἐναντίων* (Gegensatz *περὶ τῶν ὁμοίων?*) hin, womit die Ausführung des Diogenes VII 39 über die Bezeichnungen *τόπος, εἴδη. γένη* zusammenzuhalten ist.

genug, um wörtlich hieher gesetzt zu werden. Er sagt VII 84: *τὸ δ᾽ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ᾽ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον. ὁ μὲν γὰρ Κιτιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον. οὗτοι δὲ διεῖλον καὶ τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικόν.* Auf die Schwierigkeiten der Stelle hat bereits Zeller[1]) aufmerksam gemacht; aber derselbe hat auch schon die Lösung angebahnt, indem er den Ausdruck — er meint wohl auch den Umstand, dass sich nur bei den ersten drei Begriffen der Artikel *τόν* (sc. *τόπον*) findet — heranzieht, um drei Hauptabteilungen *περὶ ὁρμῆς, περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, περὶ παθῶν* und sechs Unterabteilungen herauszuschälen. Diese Auffassung wird durch die Vorliebe der Stoiker für die Dreizahl gestützt. Wie dachte sich aber Diogenes die sechs Unterglieder auf die drei Hauptglieder verteilt? Wenn er verständig aufgezählt hat, müssten *περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους* zu *περὶ ὁρμῆς*, ferner *περὶ τῆς πρώτης ἀξίας*[2]) *καὶ τῶν πράξεων* und *περὶ τῶν καθηκόντων* zu *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* und endlich *περὶ προτροπῶν καὶ ἀποτροπῶν* zu *περὶ παθῶν* gestellt werden. Hier könnte auffallen, dass wir die *προτροπαὶ καὶ ἀποτροπαί* von den Pflichten (*καθήκοντα*) losgerissen haben. Der Ausdruck bei Diogenes hat uns darauf gebracht.

---

[1]) III 1 S. 206 Anm. 1.

[2]) Dass *ἀξία* die Schätzung von Gütern und Übeln ist, zeigt Ariston Sext. E. math. XI 64 *ἴσον γάρ ἐστι τὸ προηγμένον αὐτὴν* (sc. *τὴν ὑγείαν*) *λέγειν ἀδιάφορον τῷ ἀγαθὸν ἀξιοῦν.*

Hält man an der Aufstellung unserer drei Hauptabteilungen fest, wie man doch wohl muss, so ist nach *περὶ παθῶν* ein Kolon zu setzen; betrachtet man weiter die Unterabteilungen, so springt sofort in die Augen, dass zwischen *καί* und *τε* abgewechselt ist, und zwar stellt sich das erste *τε* nach den beiden ersten Untergliedern *περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους* ein, das zweite *τε* wiederum, nachdem zwei *περί* vorkamen, und die beiden Glieder nach dem letzten *τε* haben kein *περί* bei sich. Man wird zugeben müssen, dass dieses eine Verwendung des Ausdrucks zur Bezeichnung des Zusammengehörigen und des zu Trennenden ist, die sich hören lässt, und wird daran, dass die beiden letzten Glieder ohne *περί* sind, keinen Anstoss nehmen, wenn man erwägt, dass es eigentlich nicht angeht zu sagen: *τόπος περὶ προτροπῶν καὶ ἀποτροπῶν,* wenigstens nicht im Parallelismus zu den Begriffen von *περὶ ἀρετῆς* bis zu *περὶ τῶν καθηκόντων;* wohl aber ist *τόπος προτροπῶν καὶ ἀποτροπῶν* sprachrichtig gesagt. Und sollte diese Unterabteilung inhaltlich zu dürftig erscheinen, so sei auf das später über die parainetische Ethik zu Sagende verwiesen. Dass *περὶ πρώτης ἀξίας καὶ πράξεως* eine Einheit gebildet haben können, wird niemand leugnen wollen (s. Stob. Ecl. II. S. 83 f. 105 W.). Ein sprachliches Bedenken gegen unsere Deutung liegt nicht weiter vor, da das erste *τε* nach *διαιροῦσιν* (*εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς*) sich bei Setzung des verlangten Kolons gut erklärt.

Sachliche Erwägungen können nur dazu führen, jene Auffassung zu bestätigen. Wie Laertios seine Worte verstanden hat, das erläutert man am besten aus ihm selbst. Diogenes ordnet seine Darstellung der stoischen Lehren genau so, wie er § 39 die Teile der Philosophie angibt, nur dass er die Reihenfolge dort umgekehrt hat. Wenn ich recht sehe, folgt Diogenes oder vielmehr seine Quelle auch innerhalb der einzelnen Disziplinen den für diese zu-

vor mitgeteilten Gliederungen[1]); am glattesten lässt sich das

[1]) Die Logik wurde in Rhetorik und Dialektik geteilt (§ 41 f.). Diogenes schliesst sich dieser Einteilung an, wie die häufige Erwähnung der Dialektik lehrt. Die Rhetorik macht er (wie in der Ethik die Trieblehre) kurz ab (§ 42—43). Die Dialektik gliederten die Stoiker in die Abteilung *περὶ τῶν σημαινομένων* (§ 43; auf Chr. zurückgehend nach § 62) und *περὶ φωνῆς* (§ 43. 44; Chr. hatte das *σημαίνοντα* genannt § 62); ebenso Diogenes § 55—82, nur dass er wie öfter umstellt und zuerst *περὶ φωνῆς* § 55—62 und dann *π. τ. σημαινομένων* § 63—82 handelt. Das Kapitel *π. φωνῆς* zerfiel in Abschnitte, welche § 44 durch Worte wie *ἐγγράμματος φωνή, τὰ τοῦ λόγου μέρη, περὶ σολοικισμοῦ καὶ βαρβαρισμοῦ καὶ ποιημάτων καὶ ἀμφιβολιῶν, περὶ ἐμμελοῦς φωνῆς καὶ περὶ μουσικῆς, περὶ ὅρων κατά τινας καὶ διαιρέσεων καὶ λέξεων* bezeichnet sind, und fast in derselben Reihenfolge spricht Diogenes § 56—57 über die *ἐγγράμματος φωνή*, 57—58 über *τοῦ λόγου μέρη*, 59—60 über *βαρβαρισμός, σολοικισμός, ποίημα*, 60—62 über *ὅρος* und *διαιρέσεις*; die *λέξεις* mussten schon § 56 erwähnt werden, dafür vertritt die *ἀμφιβολία* § 62 die übrigen *λέξεις*. Den Abschnitt *π. ἐμμελοῦς φωνῆς* hat Diogenes unterdrückt. Das Kapitel *π. τ. σημαινομένων* schied sich nach § 43. 44 in einen Abschnitt *π. τῶν φαντασιῶν καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν ἀξιωμάτων καὶ αὐτοτελῶν καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν ὁμοίων ὀρθῶν καὶ ὑπτίων καὶ γενῶν καὶ εἰδῶν* und einen weiteren *π. λόγων καὶ τρόπων καὶ συλλογισμῶν καὶ τῶν παρὰ τὴν φωνὴν καὶ τὰ πράγματα σοφισμάτων*, und fast entsprechend verbreitet sich Diogenes § 63 *π. λεκτῶν αὐτοτελῶν*, § 64 *π. κατηγορήματος, ὀρθῶν, ὑπτίων*, § 65—76 *π. ἀξιωμάτων*, § 76—78 *π. λόγων καὶ τρόπων* (§ 77), § 78—81 *π. συλλογισμῶν*, § 82 *π. σοφισμάτων*; die Abteilungen *π. ἀξιωμάτων* und *π. κατηγορημάτων* waren § 43 wieder umgestellt, *π. φαντασιῶν* hatte er § 45 und § 49—51, durch äussere Verhältnisse verleitet (man s. § 49 und beachte, dass *π. φαντασίας* und *π. αἰσθήσεως* § 52—53 zusammen die Lehre *περὶ κριτηρίων* § 54 — vgl. 41. 42 — ausmachen), und ähnlich *π. γενῶν καὶ εἰδῶν* bei Gelegenheit der *διαιρέσεις* § 60—62 vorweggenommen. Durch die Darstellung des Diogenes erkennen wir vielfach erst, warum einzelne Teile zusammengestellt sind. Wir ersehen, dass sich Diogenes bei Angabe der vorläufigen Disposition einige nachlässige Umstellungen erlaubt und § 43 den Abschnitt *περὶ τῶν σημαινομένων* besser geordnet hat als in der Wiederholung § 63, was besonders an *περὶ συλλογισμῶν* deutlich wird; dagegen war *π. ἐλλιπῶν* (§ 63) § 43 unterdrückt. Bei der Physik stellt Diogenes, gemäss der § 132 f. gegebenen Disposition, § 136—137 die

für die Ethik nachweisen. Da spricht er zunächst von ὁρμή (§ 84—86) und damit im Zusammenhang von τέλος (87—89) und ἀρετή (90—93); daran anschliessend von ἀγαθά und κακά (94—104) und dabei (mit διό fortfahrend) von ἀξία mit ihrem Gegenteil (105—107) sowie im Zusammenhang damit vom καθῆκον (107—110); weiterhin von πάθη (110—117) und an diese anknüpfend vom Verhalten des σοφός (117—131), von letzterem recht ausführlich. Man sieht sofort, dass diese Disposition sich mit der oben gegebenen nahezu deckt; die Umstellung von περὶ τέλους und περὶ ἀρετῆς § 84 ist stilistische Freiheit. Schlagender könnte unsere Auslegung der Diogenesstelle nicht beleuchtet und bekräftigt werden. Dass Diogenes sich in Wirklichkeit hierbei in stoischen Bahnen bewegte, mag auch die vielfach ähnliche Disposition der stoischen Ethik, wie sie, sicher aus stoischer Quelle geschöpft, sich bei Cicero fin. III, 5, 16 ff. findet, uns lehren[1]).

Lehre π. στοιχείων, § 137—151 die π. κόσμου und § 151—159 den τόπος αἰτιολογικός dar, wobei π. στοιχείων und π. κόσμου umgestellt sind. Auch die beiden 132 f. erwähnten Unterabteilungen des Kapitels π. κόσμου hält Diogenes ein, nur stellt er wieder um, indem er auf den physikalischen Teil § 137—143 den mathematischen § 144—146 folgen lässt. Genau so ist es mit den beiden Unterabteilungen des τόπος αἰτιολογικός; der mathematische geht § 151—154 voran, der medizinische folgt § 156—159 nach. Im einzelnen ist die Stellung in der Ausführung des Diogenes zuweilen etwas von der in der stoischen Disposition verschieden. Eingeleitet ist die physikalische Darstellung mit einigen allgemeinen Begriffen, von denen π. ἀρχῶν καὶ στοιχείων § 134 und π. σωμάτων § 134—135, περὶ θεοῦ § 136 an die § 132 εἰδικῶς genannte Einteilung erinnert, wobei jedoch wieder umgestellt ist.

[1]) S. Hirzel, Unters. II S. 568 ff. Ähnlichkeit hat auch die Einteilung von Epiktetos diss. III 2, die Zeller mit Grund zur alten Einteilung der Ethik in Beziehung setzt. Aus Bonhöffers (I S. 19. 22 ff.) mühevoller Darlegung gewinne ich den Eindruck, als ob Epiktetos doch vorzüglich an die Ethik denke.

Des Nachweises, dass die Teile der Ethik inhaltlich in der angegebenen Weise aufeinanderfolgen konnten und zueinander gehörten, sind wir demnach im Grunde überhoben. Doch sei darauf hingewiesen, dass sich auch von allgemeinen Gesichtspunkten aus die stoische Einteilung so rechtfertigen lässt:

Zenon hatte die Physik vor die Ethik gestellt und musste folgerichtig die Ethik mit Erörterungen über den Trieb beginnen, einen Begriff, welcher der Ethik und Physik gemeinsam ist. Es ist daher vollständig berechtigt, wenn Zeller[1]) die Psychologie als Schluss der Physik nimmt und damit zur Ethik überleitet, und ebenso, wenn der Zenonkatalog die Schrift *περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως* mit *περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* gleich zu Anfang der ethischen Abteilung bringt. Fraglich könnte nur sein, ob die bei Stobaios sich findende Trieblehre, die mehr psychologisch scheint, zur ethischen Disziplin gerechnet werden darf. Allein auch die Definitionen und Einteilungen der Leidenschaften zählten zweifellos zur Ethik[2]), und Stobaios lässt bei den Trieben nicht das geringste Bedenken erkennen. Sieht man näher zu, so ergibt sich, dass Stobaios den Trieb im allgemeinen nur andeutungsweise, hauptsächlich aber lediglich den vernünftigen Trieb bespricht. Das rein Psychologische am Trieb war den Stoikern so nebensächlich, dass sie dem tierischen Triebe nicht einmal einen Namen erteilten. Damit harmoniert es trefflich, wenn Chrysippos schlechthin als den Trieb des Menschen die Vernunft bezeichnet, die ihm sein Handeln vorschreibt[3]).

---

[1]) III 1 S. 194 ff.; vgl. D. L. VII 157—159.

[2]) Dagegen gehörte die Frage nach dem Sitz der Leidenschaften richtig zur Physik (*π. ψυχῆς*); s. Baguet S. 188 ff. D. L. VII 159.

[3]) Stoic. rep. 1037 f. Von den bei Zeller III 2 S. 225 Anm. 1 vorgeschlagenen Erklärungen ist die erste die allein richtige.

Mit diesem Satze und mit der Untersuchung über den ersten Trieb, nämlich den Trieb der Selbsterhaltung, geht die Trieblehre in die Ziellehre über, insofern letztere den Zweck hat, aus einer Vergleichung der Triebe bei Pflanze, Tier und Mensch die Vernunft als den speziell menschlichen Trieb abzuleiten. Ferner bezeichnet die Stoa den Trieb als Zustimmung zu einem Satze, zugleich aber auch als eine Seelenbewegung, die in der Richtung des Satzprädikates erfolge. Nimmt man den ethischen Grundsatz: „Nur die Tugend ist ein Gut", so sieht man ein, dass eine so geartete Trieblehre auch vor der Tugend- und Güterlehre stehen musste.

Gibt die Trieblehre die Ursachen der menschlichen Einzelhandlungen[1]) an, so befasst sich die Ziellehre mit dem Zwecke der Gesamthandlung, als welche das menschliche Leben erscheint. Das Ethos ist ja nach Zenon und seinen Schülern die Quelle des Lebens, aus welcher die einzelnen Handlungen erfliessen[2]).

Wenn ferner die Ziellehre damit schliesst, dass die Tugend als natur- und vernunftgemässes Ziel aufgestellt wird, so war selbstverständlich nähere Ausdeutung dieses Begriffes die nächste Aufgabe.

Die Lehre von den Gütern, Übeln und mittleren Dingen (Wertlehre) handelt dann von den Objekten der einzelnen Handlungen, worauf ein besonderer Abschnitt über die Handlungen selbst und eine ethisch wichtige Art der Handlungen, die *καθήκοντα*, folgt. Der enge Zusammenhang des letzteren Teiles mit der Tugendlehre und seine Stellung nach derselben wird in Stellen wie Stoic.

---

[1]) Trieb und Handlungen werden öfter zusammen genannt, so Chr. fr. 31. 30. 149 Gerck.

[2]) Zen. fr. 146 Pears. — Wegen der Stellung der Ziellehre vor der Güter- und Tugendlehre s. Cic. fin. III 22, 73.

rep. 1038 c. 1042 f. recht fühlbar. Folgende Stelle veranschaulicht überhaupt kurz, wie sich das Ganze der Ethik im Geiste des Chrysippos aufbaute: „Wenn es Götter gibt, so sind die Götter gut; wenn aber das der Fall ist, so gibt es eine Tugend; wenn es aber eine Tugend gibt, so gibt es eine Verständigkeit; wenn aber dieses, so gibt es ein Wissen von dem, was zu thun und zu lassen ist; zu thun aber sind die guten, zu lassen die schlimmen Handlungen. Die guten Handlungen sind schön, die bösen hässlich, und das Schöne ist zu loben, das Böse zu tadeln“ (Chr. fr. 51, 4 Gerck.; vgl. fr. 53—55 Gerck.). Andererseits bemisst sich die Qualität einer Handlung auch nach ihrem Objekte; so bemisst der Stoiker die Handlung des Selbstmordes nach ihrem Verhältnis zu den naturgemässen und, naturwidrigen mittleren Dingen und verwendet für dieses entsprechende Bemessen einen eigenen Ausdruck (*παραμετρεῖσθαι*)[1]). Es ist daher ganz natürlich, wenn sich die Güter- zur Tugendlehre und die Lehre von den Handlungen zur Güterlehre grossenteils fast wie eine Tautologie ausnimmt.

Nachdem über die durch gesunde Vernunft geregelten Triebhandlungen sich Tugend- und Ziellehre genügend geäussert hatten und die Erörterung über die mittleren Handlungen durch die Wertlehre als Sache der praktischen Ethik erwiesen war, sofern sie nicht als rein auf Triebe hin erfolgend (vgl. D. L. VII 108) in Psychologie und Trieblehre näher bestimmt waren, so blieb nur die Lehre von den schlechten Handlungen übrig. Chrysippos stellte daher mit richtigem Takte, wie die Trieblehre an den Anfang, so die Lehre von den Leidenschaften, die zu den schlimmen

---

[1]) S. § 4. Der Konnex zwischen Güter- und Pflichtenlehre tritt besonders Cicero fin. III c. 18 (chrysippeisch; vgl. Stoic. rep. 1042 d.) zutage.

Handlungen zählten[1]), an den Schluss der theoretischen Ethik. Sie setzt zudem die Güterlehre mehrfach voraus[2]).

Die Leidenschaften führen, da es auf ihre Heilung abgesehen ist, am besten zur praktischen Ethik hinüber; sie haben eine analoge Bedeutung in der Ethik wie die Theologie in der stoischen Physik. Eine Ethik als Kunst und Theorie ist ja nur in Zeiten möglich, in welchen das sittliche Bewusstsein der Zersetzung anheimfällt oder anheimgefallen ist, und die Wurzeln der allgemeinen Krankheit waren von jeher die Leidenschaften.

Das bisher Gesagte zeigt deutlich, dass die Trieb-, Ziel- und Tugendlehre einerseits und die Lehre von den Gütern, Übeln und mittleren Dingen, Handlungen und Pflichthandlungen andererseits unter sich enger zusammengehören. Damit ist erklärt, weshalb die Trieblehre vom ethischen Gesichtspunkte aus nicht zur Lehre von den Leidenschaften gestellt werden darf. Die Anordnung des Stobaios gibt der Darstellung psychologischen Charakter. Wie aber von den Leidenschaften der Weg zur parainetischen Ethik so nahe ist, deutet Diogenes in seiner knappen Weise damit an, dass er, nachdem die Leidenschaften abgemacht sind, fortfährt: *φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν* (§ 117).

Die weiter folgenden Ausführungen des Diogenes könnten den Glauben erwecken, dass die *προτροπαί* und *ἀποτροπαί* mit der Schilderung des Weisen gleichbedeutend seien, und in der That waren selbst die verschiedenen altstoischen Politien nichts anderes als eine konsequente Ausmalung des Staates der Weisen.

Doch haben wir überhaupt praktische Vorschriften aller Art hierher zu nehmen, und dadurch wird erst die

---

[1]) Vgl. auch Gal. 403—404 K.

[2]) S. später § 6.

Überschrift προτροπαί und ἀποτροπαί verständlich. Neben Bestimmungen wie: „Der Weise ist“, finden sich solche wie: „Der Weise wird das und das thun“, wobei das Imperativische vielfach im berichtenden Infinitiv verloren gegangen ist. Dieser Teil war schon in der alten Stoa gut vertreten und wurde von Ariston als der parainetische und hypothetische[1]) Teil der Philosophie bekämpft. Aus dessen Polemik erhellt, dass zu diesem Teile schon damals Vorschriften über Kindererziehung und Ehe (Senec. ep. 94, 3; 5; 8; 15), Politik, Freundschaft (§ 11. 14), Liebe (§ 14), über das Benehmen bei Gastereien (§ 8) und in der Öffentlichkeit (§ 5. 8) gehörten. Wir wissen nun, wohin wir alle die bezüglichen Schriften des Zenon, Kleanthes und besonders des Persaios zu stellen haben, und finden die Angabe des Diogenes bestätigt.

Wir sind aber mit der bewussten Diogenesstelle[2]) noch nicht zu Ende. Aus dem Gegensatze von ὑποδιαιρεῖν und διαλαμβάνειν = διαιρεῖν (διεῖλε von Zenon § 39), der sich zu Ende jener Stelle findet, geht doch wohl hervor, dass die Haupteinteilung περὶ ὁρμῆς, περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, περὶ παθῶν schon von Zenon stammte[3]), der that-

[1]) Zeller III 1 S. 272 Anm. 2 hält mit Recht παραινετικός und ὑποθετικός für gleichbedeutend. Doch scheint bei letzterem mehr auch die negative Vorschrift enthalten zu sein, da Musonios bei den ὑποθετικοὶ λόγοι von den βλαβερά und ὠφέλιμα spricht und auch Diogenes § 84 neben die προτροπαί (vgl. particulatim admoneri Senec. ep. 94, 3) die ἀποτροπαί setzt. Die negativen Vorschriften konnten von den Stoikern bei ihrer etymologisierenden Wortauffassung in den Begriff παραινετικός nicht gut aufgenommen werden.

[2]) S. S. 4.

[3]) Den Ausdruck ἀρχαιότεροι könnte schon Chr. von Zenon gebraucht haben. Vgl. Stoic. rep. 1035 a. b. Athen XIII 565 a. (οὐ σφοδρὰ ἀρχαῖοι von Leuten, die noch leben). IV 137 f. οὐ πάνυ ἀρχαίων. D. L. VII 201 περὶ τοῦ ἐγκρίνειν τοὺς ἀρχαίους τὴν διαλεκτικὴν σὺν ταῖς ἀποδείξεσι (Zenon gegenüber Ariston?); 197 λύσις κατὰ τοὺς ἀρχαίους. Apollodoros schrieb eine Physik κατὰ τὴν ἀρχαίαν (VII 125), in welcher

sächlich *περὶ ὁρμῆς* und *περὶ παθῶν* sich schriftlich und *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* wenigstens mündlich geäussert und innerhalb der Logik ebenfalls in Rhetorik und Dialektik geschieden hatte, ohne letztere zu bearbeiten [1]). Der Zusatz *οὗτοι δὲ διεῖλον καὶ τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικόν* (sc. *τόπον*) kann, da Diogenes die Haupteinteilung der ganzen Philosophie durch Zenon bereits klar genug angeführt hatte und auch selbst für die Teile der Philosophie nicht den Ausdruck *τόπος*, sondern entweder *μέρος* (§ 39 ff. 84) oder *λόγος* (§ 132) verwendet, nur bedeuten, dass Zenon und Kleanthes, wie dies ähnlich in der Physik geschah (VII 132 f.), ausser dem rein ethischen Teil der Ethik noch einen logischen und physikalischen Teil derselben unterschieden [2]).

Wir halten uns bei der folgenden Darstellung der allgemeinen altstoischen Ethik an die oben eruierte feinere Einteilung [3]), da wir so hoffen dürfen, dem Geiste, der jene Ethik vollendet, am treuesten zu bleiben.

---

er mit Chr. zweimal übereinstimmt (auch § 140). Über Poseidonios D. L. VII 54 s. Hirzel, Unters. (s. v.), über Teles v. Wilamowitz-Möllendorff, Antigonos S. 307 Anm. 19. Im gewöhnlichen Sinne Cleanth. apophth. 12 Pears. Stob. ecl. II 48, 4 (Senec. ep. 113, 1. Sext. E. Pyrrh. I 69). (Ersteres *ἀρχαῖοι* vielleicht von der *ἀρχή* der Schule).

[1]) § 85 kann natürlich *ὑποδιαιροῦσι* nicht im Gegensatze zu *διεῖλε* des § 39 gesagt sein. — Wir entnehmen der oben vorgetragenen Ansicht die Berechtigung, Zenons und Kleanthes' Lehre mit der des Chrysippos in gleicher Ordnung darzustellen.

[2]) Mit D. L. VII 84 ist Sext. E. math. VII 11 zu kombinieren, wonach in letzterer Einteilung die kyrenaische Schule voranging und der *φυσικὸς τόπος* der *περὶ αἰτίων*, der *λογικός* aber der *περὶ πίστεων* war. Die Lösung von Petersen, Philosophiae Chrysippeae fundamenta, Hamburg 1827, S. 264 ist willkürlich. Stobaios fügt da, wo er die Lehre von den *πάθη* an die von der *ὁρμή* anreiht (ecl. II 88, 6), eine besondere Begründung für diese Anreihung an, scheint also seine eigene Anordnung nicht vorgefunden zu haben. — Die Physik hatte Kleanthes in zwei Teile getrennt.

[3]) Selbst fr. 26, 12 Gerck. nennt Chr. trotz einer dort entschuld-

Innerhalb der einzelnen Abschnitte jedoch werden wir unsern eigenen Weg gehen müssen, da die Ziellehre z. B. naturgemäss anders zu behandeln ist als die übrigen Teile und uns hier fast keine Anhaltspunkte gegeben sind. Nur bezüglich der Schrift über die Leidenschaften sind wir teilweise vom Gang der Untersuchung näher unterrichtet [1]. Von eigenen Definitionen der Hauptleidenschaften (Gal. 366 vgl. 380 K) und ebensolchen des Zenon und Epikuros aus (S. 366—367 H) [2]) gelangt Chrysippos auf induktivem Wege zur Definition des Gattungsbegriffes Leidenschaft (S. 368. 369), wobei er zunächst die Definition Zenons begründet und feststellt, dass die Leidenschaften Urteile sind. Im dritten Buche, welches Poseidonios nicht bekämpfte, mag die auch nach Chrysippos noch geltende [3]) Klassifikation derselben versucht worden sein. Das *θεραπευτικόν*, dessen selbständige Stellung sich in den Wiederholungen aus dem ersten Buche (S. 394 K.) kundgibt, bildete bereits die Brücke zur praktischen Anwendung der Theorie und gab eine Anleitung zu consolationes. Ähnlich scheint Chrysippos auch bei der Tugendlehre begonnen zu haben; denn was Plutarchos

---

baren Unordnung in den Beispielen zuerst die Tugenden, dann die Güter und Übel und zuletzt zwei Leidenschaften. Glück und Unglück freilich stellt er zwischen Übel und Leidenschaften.

[1]) Durch die Angaben des Galenos: 366 K. *ἐν τοῖς ὁρισμοῖς τῶν γενικῶν παθῶν, οὓς πρώτους ἐξέθετο*, womit dem Zusammenhange nach die S. 364 ein für allemal eingeführte Schrift *περὶ παθῶν* bezeichnet ist, neben welcher *περὶ ψυχῆς* S. 366 nur noch vergleichsweise genannt wird. S. 380 K. ist deutlich gesagt, dass die S. 366 erwähnte Definition der *ἐπιθυμία* aus dem ersten Buche *π. π.* stammt. — S. 369 *ἐφεξῆς*. — 365 *ἐν δὲ τοῖς ἐφεξῆς*. 377. — 442. —

[2]) Eine Kritik des Platon und Aristoteles nahm Chr. dort nicht vor (Gal. 366. 365. 378. 425 K.); gegen ersteren polemisiert er in der Schrift *περὶ ἀνομολογίας*.

[3]) Poseidonios scheint sich hierin an Chr. angeschlossen zu haben; er definiert wenigstens die *ὀργή* ähnlich wie dieser (s. Bake, Posidonii Rhodii rel. doctr. Leyden 1810, S. 198).

(virt. mor. 441 c) über die Definitionen der Tugend berichtet, geht augenscheinlich [1]) auf den jüngsten der dort genannten Philosophen, Chrysippos, zurück, und Gal. 595 K. ist das über Ariston Angegebene zweifellos durch denselben Philosophen dem Poseidonios und so dem Galenos bekannt geworden, so dass Chrysippos auch als Quelle für die Mitteilung des Plutarchos über Menedemos angenommen werden darf.

Es wird daher passend sein, wenn wir zuerst über das Wesen (Definition) des betreffenden Begriffes, dann über seine Eigenschaften und weiter über seine Arten (Einteilung) sprechen.

---

[1]) Dies beweist im einzelnen das chrysippeisch gebrauchte *λέγεσθαι*. Auch die Plutarchische Schrift ist wohl nach Poseidonios gearbeitet; vgl. R. Heinze, Xenokrates S. 149, 2.

Kap. II.

Die allgemeine Ethik der alten Stoa.

§ 1.

Der Trieb.

Vorbemerkung.

Trotz aller grundsätzlichen Verschiedenheit zwischen der spiritualistisch-dualistischen Psychologie des Aristoteles und der materialistisch-monistischen der Stoa kommen beide in bestimmten Punkten zusammen. Der Trieb entsteht da wie dort in der Seele, und wenn bei Aristoteles Wahrnehmung, Verstand und Trieb die Urheber des Handelns und der Wahrheit sind (eth. Nicom. 1139 a, 18; vgl. 1095 a, 10), so lässt die Stoa im herrschenden Seelenteile (*ἡγεμονικόν*) Wahrnehmung, Vorstellung und Trieb entstehen. Während aber Aristoteles einen unvernünftigen (*ἄλογον*) und einen vernünftigen (*λόγον ἔχον*) Seelenteil und entsprechend die diesen zukommenden wesentlichen Eigenschaften des Triebes und Verstandes (*νοῦς*) unterschied, musste es Zenons Absicht sein, beide unter einem Gesichtspunkte zu vereinigen und für Trieb- und Vernunfthandlungen einen einheitlichen Untergrund zu finden. Das gelang ihm mit dem Begriffe *ὁρμή*. Aristoteles hatte den künstlich gebildeten Begriff *ὄρεξις* gewählt. Ob der Ter-

---

[1]) Das Verhältnis von *ὄρεξις* und *νοῦς* bei Aristoteles de an. 3, 10. 433 a, 26 *νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός. ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή.*

minus ὁρμή zuerst in der kynischen Schule, deren Anhänger Monimos, ein Schüler des Krates[1]) wie Zenon, zwei Bücher περὶ ὁρμῶν schrieb (D. L. VI 83), oder in der stoischen aufkam, ist zweifelhaft; bemerkenswert ist jedoch, dass Zenon den Ausdruck im Singular anwendete und somit zu einer einheitlichen Auffassung aller Triebe vorgedrungen sein muss. Das Wort ist der Volkssprache entlehnt. Im Gegensatze zu ὀρέγεσθαι, das einseitig eine vom Subjekte mehr bewusster Weise ausgehende innere Thätigkeit bezeichnet, ist ὁρμᾶν für die stoische Psychologie besser geeignet, da dieses Verbum sich sowohl in transitiver als intransitiver Bedeutung gebrauchen lässt und fast mehr unbewusste als bewusste Ursachen von Handlungen angibt. Der Artikel ὁρμή im Thesaurus[2]) mag zeigen, wie nach Zenon der Ausdruck den Stempel eines bestimmt umschriebenen Terminus trägt. Bei Aristoteles selbst ist ὁρμή noch vag, auch für rein physikalische Vorgänge geltend, indes ὄρεξις seine feste Bedeutung nicht verliert[3]).

---

[1]) Er war Schüler des Diogenes (D. L. VI 82) wohl erst, als dieser bei Jahren war, da er durch Xeniades den Diogenes kennen lernte (82 vgl. 31) und auch noch dem Krates anhing (82). Er wird von Menander genannt (83) wie Zenon von dessen Zeitgenossen Philemon (VII 27).

[2]) Dort steht auch eine Auseinandersetzung über die lateinischen Übersetzungen von ὁρμή, appetitio, appetitus (Cicero und die Kirchenschriftsteller); Seneca sagt impetus. Vgl. Bonhöffer 1 S. 243 f.

[3]) Auffallend oft tritt ὁρμή an einzelnen Stellen der eudemischen Ethik hervor (1224 a b. 1247 b—1248 b); doch s. 1247 b, 19 ὁρμαὶ . . . . ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου. Stob. ecl. II 142, 15 W. werden πάθη und ὁρμαί zusammengestellt und in ἀστεῖα und φαῦλα geschieden (vgl. etym. magn. 1206 b, 23). Ἀφορμή im gewöhnlichen Sinne comm. in phys. 283 b, 45 Brand. Sonst ist die ethische ὁρμή bei den Peripatetikern sehr selten und nur gelegentlich verwendet, so in den Kommentaren des Alexander Aphrodisias, Aspasios zu Aristoteles (s. d. Indices). Ὁρμή und προαίρεσις neben einander Asclep. in Metaph. 312, 29 Hayduck. Die ὁρμὴ φυσική tritt öfter auf.

Wesen des Triebes.

Den Trieb[1]) definierten die Stoiker[2]) als ein Getragen-

[1]) Vgl. L. Stein, Psychol. d. Stoa (Berliner Studien). Berlin 1886 I S. 155 ff. 125 ff. Bonhöffer, Epiktet I S. 252 ff. D. L. VII 159.

[2]) Unter den Fragmenten, die Zenons Namen mit Recht führen, berührt nur eines den Begriff ὁρμή; er definiert dort das πάθος als Trieb (fr. 135. 136. 137 Pears.). Demnach hat bereits Zenon eine schulmässige Begriffsbestimmung nicht nur der Art, sondern auch der Gattung gegeben. Denn erstere setzt letztere voraus. Und ebenso wird dadurch wie durch die Analogie der Arten, welche Zenon für die Leidenschaften aufstellte, zweifellos, dass er auch eine gewisse Einteilung der Triebe versuchte. In welcher Weise dies geschah, und wie weit er dabei kam, lässt sich nicht sagen. Da die Schrift περὶ ὁρμῆς einen zweiten Titel hat und dieser, wie die Stellung im Bücherkataloge und das aus derselben erhaltene Fragment verraten, der treffendere ist, kann die Besprechung der ὁρμή keine sehr eingehende gewesen sein. Ausser Zenon verbreiteten sich Kleanthes, Sphairos und Chrysippos über die Trieblehre. Kleanthes hat wohl den Begriff mehr psychologisch als ethisch erörtert (das Verhältniss des λόγος zu den ὁρμαὶ καὶ πάθη ist fr. 66 kurz angedeutet). Eine besondere Bedeutung hat jedesmal, wo Definitionen vorliegen, der Name Sphairos, da dieser gerade wegen seiner Begriffsumschreibungen in der Schule hohen Ruhm genoss. Verhältnismässig am meisten lässt sich aus Chrysippos für diesen Teil der Ethik gewinnen, da der Begriff ὁρμή besonders in der Lehre von den Leidenschaften oft wiederkehrt. Grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten über diesen Punkt sind in der Stoa nicht zu tage getreten, und so darf das, was bei Stobaios darüber steht, unbedenklich schon der alten Stoa zugesprochen werden. Plut. soll. an. 3, 10 behauptet in seiner Polemik gegen die chrysippeische Richtung der Stoa, dass die Stoiker die unten zu gebenden Definitionen der πρόθεσις u. s. w. jedesmal gemeinsam in ihren εἰσαγωγαί gaben. Spätere Schriften der Stoa περὶ ὁρμῆς sind mir bis jetzt nicht bekannt geworden. Bei Diogenes Laertios fehlt die Trieblehre, was kaum der Fall wäre, wenn erst nachchrysippeische Stoiker dieselbe aufgebracht hätten. — Die in der Schrift περὶ ὁρμῆς vorgebrachte Definition einer einzelnen ὁρμή verwendete Chr. auch in der Schrift ὅροι κατὰ γένος (Gal. 367 K. vgl. Stob. ecl. II 86, 19 W. κατὰ γένος), die bei der grossen Zahl der Bücher (7) sehr reichhaltig gewesen sein muss. Das Wort ὄρεξις gebraucht Chr. in der Definition der ἐπιθυμία technisch. Auch περὶ ὁρμῆς umfasste mehrere

werden der Seele nach einem bestimmten Objekte[1]); dasjenige, was den Trieb in Bewegung setzt, ist nach ihnen nichts anderes als eine triebkräftige Vorstellung von dem, was von ebendorther, das heisst vom Objekte[2]), an die Seele herankommt.

Nach dieser stark materialistischen[3]) Auffassung, welche aber die Annahme des Gedächtnisses nicht entbehren kann[4]), werden die Triebe durch die Gegenstände, auf welche sie sich richten, wachgerufen unter Vermittlung einer Vorstellung, welche das Bild einer auszuführenden Handlung gestaltet.

Eine logische Erläuterung zu dem Angeführten ist der Satz, dass alle Triebe Zustimmungen (*συγκαταθέσεις*) seien, mit dem Unterschiede jedoch, dass die Beziehung der Zustimmungen etwas anderes sei als die Richtung der Triebe: Zustimmungen seien sie zu bestimmten Sätzen (*ἀξιώματα*), eigentliche Triebe aber in der Richtung der Prädikate (*κατηγορήματα*), die irgendwie in den Sätzen enthalten sind, denen man zustimmt (Stob. ecl. II 88, 1 W.) Die Sätze aber, denen man zustimmt, sind entweder wahr oder falsch;

Bücher. Der Begriff *ὁρμή* generell Chr. Stoic. rep. 1045 c. Aus der Schrift *περὶ ὅρων* ist nur eine Definition von *ὅρος* selbst (D. L. VII 60. Baguet S. 234) und von *εἱμαρμένη* (Diels Doxogr. 323 b, 14) erhalten.

[1]) Den Ausdruck *φορά* erklärt Chr. in *π. παθῶν* so, dass man deutlich sieht, derselbe stamme bereits von Zenon.

[2]) Da Stob. ecl. II 86, 17 ff. W. wegen des Gegensatzes *κατὰ τὸ γένος* — *ἐν εἴδει* die ihm vorliegenden Sätze umstellen musste, ist die Beziehung des *αὐτόθεν* auf *τι* verloren gegangen. — Bonhöffer I S. 263 beachtet diese Bestimmung nicht.

[3]) Sonst ist sie von Aristot. de an. III 9 ff. abhängig.

[4]) Es ist daher wohl kein Zufall, dass Plut. soll. an. 3, 10 mit den *ὁρμαί* die *μνήμη* erwähnt.

wer sagt: „Es ist Tag", scheint zu wollen, dass es Tag ist (Chr. D. L. VII 65; vgl. Cic. de fat. c. 10[1]).

Arten des Triebes.

Die bestimmten Triebe entsprechen nach chrysippeischer Anschauung einzelnen Bewegungen der Seele (Chr. Gal. 388 K.); so ist die Leidenschaft des Schmerzes ein Übermass des Triebes zur Zusammenziehung der Seele, und dieser Zusammenziehung hinwiederum liegt eine falsche Meinung zu grunde[2]).

Bei der Klassifikation[3]) dieser Seelenbewegungen waren den Stoikern verschiedene Gesichtspunkte massgebend. Zunächst unterschieden[4]) sie den in den vernünftigen und den in den unvernünftigen Lebewesen entstehenden Trieb. Diese Triebe hatten aber bei ihnen keine besonderen Namen; denn die *ὄρεξις* war nicht der vernünftige

---

[1]) Das Beispiel *ἡμέρα ἐστί* auch Chr. Gal. 325 K. Alex. Aphr. in anal. pr. 177, 25. Themist. in anal. pr. 26, 36; vgl. Alex. Aphr. in anal. pr. 21, 31 Wallies u. s. Themist. in anal. 122, 23.

[2]) Dies ist den Worten Chr. Gal. 419 f. K. zu entnehmen.

[3]) Aristoteles hatte seine *ὄρεξις* in *ἐπιθυμία, θυμός* und *βούλησις* eingeteilt (de an. 414 b, 2; vgl. 432 b, 5. 433 a, 23); eine wichtige Abart der *ὄρεξις* war bei ihm die *προαίρεσις* (eth. Nicom. 1139 a, 23; vgl. 1111 b, 4 ff.). Der *ὄρεξις* hatte er das *κινητικόν* zugeschrieben. Diese Elemente sind bei den Stoikern anders geordnet und durch einige feinere Distinktionen vermehrt. Bemerkenswert ist, wie der aristotelische Terminus *ὄρεξις*, logisch genommen, von den Stoikern degradiert wird, was dem Verfahren derselben in der Kategorienlehre (s. Zeller III 1 S. 92) entspricht. Wenn Boethos D. L. VII 54 als Kriterien der Wahrheit neben *νοῦς, αἴσθησις, ἐπιστήμη* auch die *ὄρεξις* nennt, so nähert er sich peripatetischer Auffassung. Sollte obige Einteilung der *ὁρμαί* erst von Chr. herrühren, welcher den Boethos in dieser Frage bekämpfte?

[4]) Statt *θεωρεῖσθαι* Stob. ecl. II 86, 20 W. ist vielleicht *διαιρεῖσθαι* zu lesen.

Trieb, sondern nur eine Art des vernünftigen Triebes; den vernünftigen Trieb bezeichneten sie, zweckmässig definiert, als ein Getragenwerden des Geistes (*διάνοια*) nach etwas, was auf dem Thun beruht; diesem gegenüber sei der Abwendungstrieb (*ἀφορμή*)[1]) eine Art Getragenwerden des Geistes von etwas weg, was auf dem Lassen beruhe (Stob. ecl. II 86, 20 f.). Der Handlungstrieb schliesse ausser der Zustimmung zu einem Satze auch die Bewegungskraft (*τὸ κινητικόν*) in sich (Stob. ecl. 88, 2 W.). Die *ὄρεξις*, die im Gegensatze zur *ἔκκλισις* steht (Epict. diss. 1, 4, 11), definierte Chrysippos als einen vernünftigen Trieb nach etwas Angenehmem, soweit es sich gezieme (Gal. 367 K.). Galenos (ebd. 380 K.) wirft dem Philosophen vor, er habe das eine Mal die *ἐπιθυμία* als eine *ὄρεξις ἄλογος*, das andre Mal die *ὄρεξις* selbst als eine *ὁρμὴ λογική* bezeichnet. Die Lösung des Widerspruchs ergibt sich daraus, dass *ὁρμὴ λογική* wie in der Stobaiosstelle „Trieb des Vernunftwesens“ bedeutet, während Chrysippos wie bei den Leidenschaften überhaupt, so auch bei der *ἐπιθυμία* das Wort *ἄλογος* im Sinne von „im Ungehorsam gegen die Vernunft“ fasst. Dem Tiere gesteht Chrysippos keine Leidenschaft zu, und so ist *ὄρεξις* für eine Leidenschaft ganz richtig gebraucht, insofern diese ja keine *ἄλογος ὁρμή* im Sinne eines Triebes beim unvernünftigen Lebewesen sein kann[2]). Den Widerspruch, der in *ὅσον χρή* liegt, werden wir am besten würdigen, wenn wir bedenken, dass die Leidenschaft zwar als Trieb bezeichnet wird, aber nach Chrysippos vielmehr das Übermass des Triebes ist. In der gleichen Weise konnte auch die

---

[1]) Stoic. rep. 1037 f. wird, nachdem vorher von Chr. die Rede war, der *ὁρμή* die *ἀφορμή* gegenübergestellt.

[2]) Nach Plut. soll. an. 4, 3 war auch die stoische *κακία ἄλογος* und doch *λογική*.

Einzelleidenschaft eine ὄρεξις genannt werden, indes sie doch das Übermass einer ὄρεξις ist[1]).

Im besonderen nannten die Stoiker auch den Anlauf (ὄρουσις) Trieb, während er doch eine Art des praktischen Triebes war[2]). Der Anlauf war für sie ein Getragenwerden des Geistes nach etwas, was in der Zukunft liegt. So ergibt sich jetzt eine vierfache Gebrauchsweise des Wortes „Trieb" und eine zweifache des Wortes „Abwendungstrieb"; indem aber noch die Eigenschaft der Triebfähigkeit (ἕξις ὁρμητική) dazukommt, die sie auch im engeren Sinne Trieb nennen, von der aus nämlich das Treiben stattfindet, wird Trieb auf fünffache Weise gebraucht (Stob. 87, 6 W.).

Ich vermisse in dieser Aufzählung des Stobaios die zweite Gebrauchsweise von ἀφορμή, die offenbar den Gegensatz zu ὄρουσις darstellte[3]); die Angabe derselben muss, wie ja auch anderes an jener Stelle verloren ging, nach der Definition der ὄρουσις ausgefallen sein. Um meine Auffassung[4]) der Stobaiosstelle kurz anzugeben, wähle ich die Form der Tafel:

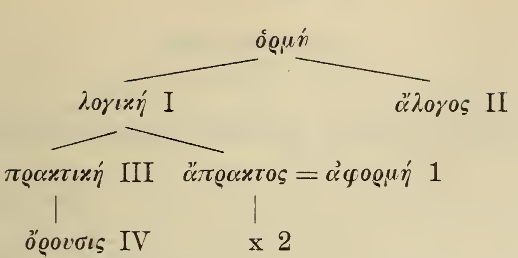
---

[1]) Vgl. Bonhöffer I S. 234. Eine doppelte Bedeutung von ὄρεξις anzunehmen, wie die Stoa von einem ἄλλος ἄτυφος, ἄλλος αὐστηρός (D. L. VII 117), einem ἕτερος ζῆλος (Stob. ecl. II 92, 9 W.) sprach und Chr. selbst (Stoic. rep. 1041 c) ein ἄλλως τῆς ἀδικίας λαμβανομένης ansetzt, geht nicht an. Übrigens wird Chr. Doppelbedeutungen in der Schrift πῶς ἕκαστα λέγομεν καὶ διανοούμεθα (D. L. VII 201) besprochen haben.

[2]) πρακτικὴ ὁρμή = ὁρμὴ ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν.

[3]) Die tierische ἀφορμή kann nicht gemeint sein, da das Tier keine συγκατάθεσις und also auch keine ἀφορμή, die vernünftig sein muss, kennt; s. Cicero Tusc. I 24, 56. Ich möchte daher trotz Wachsmuth für den Vorschlag Zellers stimmen, der ὄρεξις einsetzt; der Gegensatz wäre dann ἔκκλισις. In der That gehört die ἐπιθυμία, die eine ὄρεξις ist, zu den Leidenschaften, die sich auf die Zukunft beziehen, wie die Furcht eine ἔκκλισις vor künftigen vermeintlichen Übeln ist.

[4]) Durch dieselbe wird auch die Verlegenheit Bonhöffers I S. 255 beseitigt.



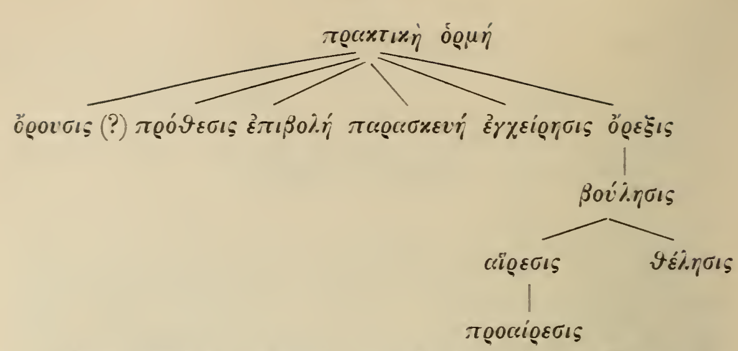
Von dem aufs Thun gerichteten Trieb gibt es mehrere Arten, darunter folgende: Vorsatz (*πρόθεσις*), Drang (*ἐπιβολή*), Vorbereitung (*παρασκευή*), Angriff (*ἐγχείρησις*), Wahl (*αἵρεσις*), Vorwahl (*προαίρεσις*)[1], Wollung (*βούλησις*) und Entschluss (*θέλησις*). Vorsatz ist die bestimmte Festsetzung der Verwirklichung, Drang der Trieb vor dem Triebe (*ὁρμὴ πρὸ ὁρμῆς*), Vorbereitung die Handlung (*πρᾶξις*) vor der Handlung, Angriff der Trieb bei etwas, was man schon unter den Händen hat (*ἐπί τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος*), Wahl die Wollung infolge einer verhältniswägenden Berechnung (*ἐξ ἀναλογισμοῦ*), Vorwahl die Wahl vor der Wahl[2], Wollung eine wohlbegründete (*εὔλογος*)[3] Strebung (*ὄρεξις*), Entschluss eine freiwillige (*ἑκούσιος*)[4] Wollung (Stob. 87, 14 W.)[5]. Wieder soll eine Tabelle statt der verwirrten Darstellung des Kompendienschreibers das richtige Verhältnis veranschaulichen:

---

[1]) Die Begriffe *ὁρμή, ἀφορμή, ὄρεξις, ἔκκλισις, ἐπιβολή, πρόθεσις, παρασκευή* deutet auch Epict. diss. I 4, 14 als chrysippeisch an.

[2]) Diese Definition erklärt Bonhöffer I S. 260 für falsch. Ich dächte aber, das, was Bonhöffer mit Suidas unter *προαίρεσις* versteht, besage schon der einfache Begriff *αἵρεσις*. Mit der Bedeutung „vorziehen“ will sich die sonstige Gebrauchsweise von *προαίρεσις* nicht recht decken, wie B. selbst empfindet. *Προαίρεσις* ist eben eine Wahl, die ich getroffen habe, ehe ich in die Lage komme, wirklich zu wählen, also ein Vorurteil, ein Grundsatz.

NB. Anm. 3, 4 u. 5 s. folgende Seite.



Die ἔκκλισις scheint bei Chrysippos als Abart der ἀφορμή zu gelten, als Art der ἔκκλισις wieder, nämlich als εὔλογος ἔκκλισις, die εὐλάβεια (Stoic. rep. 1037 f.), die sich gleichfalls auf die Zukunft bezieht[1]).

Schlussbemerkung.

Die Unvollkommenheit dieser Trieblehre, die freilich einen andern Sinn hat als die neueste von Julius Duboc, beruht hauptsächlich auf der Verschwommenheit der stoischen Psychologie und ihrer Terminologie, welche so umständliche und vorsichtige Untersuchungen wie die Bonhöffers notwendig macht. In ὁρμή finden sich Trieb, Wille, Erwägung und Gefühl — man denke an die Liebe als ἐπιβολή — brüderlich zusammen, ohne dass das Verhältnis dieser Begriffe[2]) untersucht wird. Auffällig ist,

[3]) (Zu S. 23.) Hirzel, Unters. II S. 385 Anm. meint, diese Definition setze eine ἄλογος ὄρεξις voraus. Das ist unzutreffend, wie wir später sehen werden. Hier ergibt sich übrigens die Bedeutung von εὔλογος aus den Definitionen von θέλησις und αἵρεσις.

[4]) (Zu S. 23.) Das ἑκούσιον gewinnt seine Bedeutung durch Aristot. eth. Nicom. 1110 a, 1 ff.

[5]) (Zu S. 23.) Zur Erklärung vgl. Bonhöffer I S. 259.

[1]) Vgl. Zen. fr. 188, wonach wir alles mit Vorsicht thun sollen, und ἐκκλίνων im unechten Zenonbrief D. L. VII 8.

[2]) Vgl. jedoch auch die trefflichen Bemerkungen von O. Külpe, Grundriss der Psychologie. Leipzig 1893. S. 337 ff.

dass nicht, wie doch die Definition der *ὁρμή* erwarten liesse, der Einteilungsgrund durchweg von den Objekten des Triebes genommen wird; für die Ethik wäre dieser Gesichtspunkt fruchtbarer gewesen als jene Unterscheidungen, welche auf die Genesis der Triebe im ethischen Subjekte und auf die graduelle Verschiedenheit gewisser geistiger Vorgänge Bedacht haben. Die Anlehnung an Aristoteles wird durch diesen Umstand um so sicherer. Ferner wird die Triebtheorie dem asketischen Momente, das bei der antiken Auffassung der Ethik als einer Kunst höchst wichtig ist, wenig gerecht, indem nicht danach gefragt wird, welche Triebe sich etwa überhaupt und welche sich leichter oder schwerer unterdrücken lassen.

Dennoch wäre es voreilig, jene subtilen Unterscheidungen als wertlos ganz zu verwerfen, solange unsre Kenntnisse von der altstoischen angewandten Ethik noch so lückenhaft bleiben, als sie sind[1]). Nicht alle Bezeichnungen entstammen der Volkssprache; das deutet darauf, dass psychologische Beobachtungen den Anstoss zur sprachlichen Neubildung gaben. Wenn mit den Feinheiten auch nicht verschiedene Grade moralischer Verantwortlichkeit eingeführt werden sollen, so etwa wie unsre Juristen Versuch, Vorsatz mit Überlegung, Vorsatz ohne Überlegung auseinanderhalten, so bedurften die Stoiker doch gerade wegen des nivellierenden Charakters ihres Systems in zweifelhaften Fällen der Unterscheidung. So war es ihnen möglich, die Liebe als Leidenschaft von der Liebe als

---

[1]) So ist Stob. ecl. II 115, 5 W. *λέγουσι δὲ μήτε παρὰ τὴν ὄρεξιν μήτε παρὰ τὴν ὁρμὴν μήτε παρὰ τὴν ἐπιβολὴν γίνεσθαί τι περὶ τὸν σπουδαῖον διὰ τὸ μεθ᾽ ὑπεξαιρέσεως πάντα ποιεῖν τὰ τοιαῦτα καὶ μηδὲν αὐτῷ τῶν ἐναντιουμένων ἀπρόληπτον προσπίπτειν* die Einteilung verwendet. Vgl. ebd. 99, 15 W. *κατὰ προαίρεσιν*. Im Gegensatze zu *φύσει* (von Geburt) steht *προαιρέσεσι* (durch freie Willensentschliessungen) D. L. VII 8.

berechtigtem Triebe (ἐπιβολὴ φιλοποιίας)[1]) zu trennen. Ausserdem gelang es durch diese Genealogien den Stoikern die Einheitlichkeit des Seelenlebens zum Ausdruck zu bringen, woran ihnen vor allem gelegen sein musste. Welchen Nutzen Chrysippos in derartigen Einteilungen suchte, mögen zwei Beispiele zeigen. Er sagt, der Zorn gehe im Thorax vor sich; deshalb sei es wahrscheinlich, dass auch die übrigen Begierden, deren eine der Zorn ist, dort ablaufen (Gal. 269. 294 K.). Dass die Güter und Übel wahrnehmbar sind, folgt daraus, dass nicht nur die Leidenschaften[2]) mit ihren Arten wahrnehmbar sind, sondern auch Diebstahl, Ehebruch u. s. w., überhaupt Unverstand, Feigheit u. s. w., nicht nur Freude und Wohlthätigkeit u. s. w., sondern auch Verständigkeit, Tapferkeit u. s. w. (Stoic. rep. 1042 f., vgl. 1041 a b). Man sieht, ein Glied der Reihe gestattet Schlussfolgerungen für die ganze Reihe, ein Teil des Gegensatzes für den andern; so involviert das Gute zugleich notwendig die *κακία* (Stoic. rep. 1050 f. Vgl. D. L. VII 125. 128).[3])

Endlich sagt uns Epiktetos, dass *ὁρμᾶν* und *ἀφορμᾶν*, *ὀρέγεσθαι* und *ἐκκλίνειν*, *ἐπιβάλλειν*, *προτίθεσθαι* und *παρασκευάζεσθαι* mit der Frage zusammenhängen, wie die *εὔροια* und die *ἀπάθεια* zu stande kommt, und dass das wahr und im Einklange mit der Natur ist, was den Menschen leidenschaftfrei macht (diss. I 4, 14; 28). Da Epiktetos dort die Schrift *περὶ ὁρμῆς*[4]) des Chrysippos nennt und in dem

---

[1]) D. L. VII 130. Stob. ecl. II 66, 12 W. und Wachsmuth dazu. Nach virt. mor. 451 f. haben die Stoiker es verdammt, wenn einer mit der *ἐρωτομανία* auch den *ἔρως* verbannen wollte.

[2]) Ich folge hier der Lesart Reiskes.

[3]) Man beachte ferner, wie die Stoiker mit den Gegensätzen bei Plut. soll. an. 2, 9 operieren.

[4]) Der Schluss Bonhöffers I S. 257, dass die alten Stoiker auch über die *ὄρεξις* besondere Abhandlungen schrieben, ist verfehlt.

uns erhaltenen Abriss der stoischen Trieblehre fast nur die vernünftigen Triebe bestimmt werden, so ist der Schluss berechtigt, dass all diese Erörterungen auf eine Begründung der Zielbestimmung abzweckten, welche Chrysippos für das menschliche Leben geben wollte. Vor allem ist es die Tugend der Mässigung, auf die wir von der Natur angewiesen sind, um vermittelst derselben unsern Trieben Beständigkeit (*εὐστάθεια*) zu geben[1]), so dass wir, indem diese Tugend zugleich für sich und in Harmonie mit den andern Tugenden wirkt, zum Ziele aller Tugenden gelangen: folgsam gegen die Natur zu leben (Stob. ecl. II 62, 7 W., vgl. 63, 15 W.).[2])

---

§ 2.

Das Ziel.[3])

Es muss betont werden, dass nicht die Trieblehre, welche seitens der Stoa neu in die Ethik eingeführt wurde, in zeitlicher Hinsicht den Ausgangspunkt des Systems bildete, sondern die Ziellehre, welche inhaltlich von den Vorgängern übernommen wurde. Denn das umgekehrte Verhältnis wäre nicht wohl denkbar. Seit Demokritos, mit dessen Psychologie die der Stoa einige Verwandschaft zeigt, und Sokrates, der als unbestrittene Autorität in der

---

Stobaios und Epiktetos selbst beweisen, dass die *ὄρεξις* mit der *ὁρμή* zusammen besprochen wurde. Was die *ὄρεξις* in einer Schrift *περὶ ἀγαθοῦ* thun sollte, ist mir nicht recht erklärlich. Dass Schriften *περὶ ὀρέξεως* nicht erwähnt werden, bemerkt Bonhöffer selbst.

[1]) David comm. in categ. 14 b, 10 legt den Stoikern den Satz bei: *μεγίστη ἔνδεια ἡ τῶν ὀρέξεων* (peripatetisch statt *ὁρμῶν*) *ἀπληστία*.

[2]) Die Zielformel ist dort die des Chr.; durch *ὑπομονάς* ist die Tapferkeit, durch *ἀπονεμήσεις* die Gerechtigkeit charakterisiert.

[3]) Zur Ziellehre lieferten Zenon, Kleanthes und Chr. Schriften.

Ethik galt, wurde es für ausgemacht gehalten, dass das Ziel des Menschen in der Glückseligkeit bestehe (Aristot. eth. Nicom. 1095 a, 17). Vor allem ist es Aristoteles, welcher die Glückseligkeit als Ziel bestimmte und nachwies (ebd. 1, 1—5)[1]. Die verschiedenen Schulen trennten sich nur in der Beantwortung der Frage, worin denn eigentlich die Glückseligkeit zu suchen sei.

Zenon löste das Problem dahin: das Ziel ist das tugendhafte Leben. Auch damit ist eine Anlehnung an die ältere Denk- und Auffassungsweise gegeben, welche das Glück als eine Modalität des Lebens betrachtete; so war es früher als ein *εὖ ζῆν* bezeichnet worden (Aristot. eth. Nicom. 1094 a)[2]. Soweit ist Zenon, allgemein gesprochen, Sokratiker; von dieser fundamentalen Aufstellung ist keiner seiner Anhänger abgewichen.

Aber über das Kriterium des tugendhaften Lebens konnten Meinungsverschiedenheiten eintreten. Die Antwort auf die Frage, woran wir erkennen, was tugendhaft ist, entnahm Zenon der kynischen Theorie, die er sich in jüngeren Jahren angeeignet hatte[3]. Die Antwort lautete:

---

[1]) Er ist darin offenbar durch Eudoxos beeinflusst: 1101 b, 27. Vgl. *διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται* 1094 a, 2 mit 1172 b, 9; 36, wo Eudoxos genannt ist; 1097 b, 19 mit 1173 b, 23.

[2]) Die Stoa nahm auf diese Bestimmung deutlich Rücksicht: Stob. ecl. II 78, 1 W. *δῆλον οὖν ἐκ τούτων, ὅτι ἰσοδυναμεῖ ‘τὸ κατὰ φύσιν ζῆν’ καὶ ‘τὸ καλῶς ζῆν’ καὶ ‘τὸ εὖ ζῆν’.* Die folgenden Zeilen deuten auf Chr. (s. Wachsmuth z. St.). Vgl. Michael in eth. Nicom. 598, 30 Heylb. Zenon apophth. 32.

[3]) Die Kyniker hatten in scharfer Gegenstellung zur Sophistik die Parole *κατὰ φύσιν* ausgegeben (Philodemos *περὶ εὐσεβείας*, Jahrb. f. Philol. 1865, 529 Bücheler *κατὰ νόμον — κατὰ δὲ φύσιν* = Cic. nat. deor. I 13, 32 naturalis. Diogenes bei D. L. VI 71 *δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους ζῆν εὐδαιμόνως παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι.* Ebenda heisst es von Diogenes *μηδὲν*

Wir erkennen das an der Natur[1]). Tugendhaft leben ist soviel wie naturgemäss leben[2]). Doch scheinen die Kyniker das Wort „Natur“ als ein Gegebenes hingenommen und mehr als Schlagwort gebraucht zu haben[3]). Zenon unternahm es, die Lehre von der Natur eingehender zu begründen. Er fasste die Sache sofort bei der richtigen Seite an, wenn er als Natur, nach welcher wir Menschen zu leben haben, die Menschennatur setzte. Auch das war ein glücklicher Griff, dass er in der Menschennatur die Einheitlichkeit hervorhob[4]). An diesem Punkte geriet er mit den übrigen Vertretern der sokratischen Lebensweisheit, soweit diese wissenschaftliche Ziele verfolgten, in Widerspruch, da letztere nicht nur eine scharfe Teilung des Menschen in Körper und Seele vornahmen, sondern sich auch gezwungen sahen, wieder mehrere Teile der Seele zu konstruieren, die unter Umständen mit einander im Kampfe liegen konnten. Wenn zum Beispiel Aristoteles (Pol. 1332 b, 5) annimmt, dass der Mensch etwas gegen die Natur (*παρὰ τὴν φύσιν*) thun könne wegen der Ver-

---

οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς. — Gegen den Satz, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, scheint das Wort des Chr. gerichtet: Die Natur ist das Mass (*μέτρον*) für das Mögliehe und Unmögliche (Chr. fr. 129, 41 Gerck.).

[1]) Über die ältere Entwicklung des Begriffes *φύσις* s. Hardy, Der Begriff der *φύσις* in d. griech. Philos. Berlin 1884 I. S. 12.

[2]) Nach Plut. comm. not. 1069 f. sind bei Zenon die *φύσις* und *τὸ κατὰ φύσιν* die *στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας. Κατὰ φύσιν ζῆν* ist auch noch bei Chr. D. L. VII 85 ff. der Ausgangspunkt der Betrachtung; vgl. Chr. comm. not. 1069 e.

[3]) Antisthenes schrieb zweimal *περὶ φύσεως* (D. L. VI 17) und *περὶ ζῴων φύσεως* (15); doch konnte er seinen logischen Grundsätzen zufolge den Begriff *φύσις* nicht definieren. Wenn Antisthenes auf den Begriff wissenschaftlich eingegangen wäre, hätte Ariston denselben schwerlich gemieden.

[4]) Beide Thatsachen sind aus dem Titel *περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως* herauszulesen; vgl. den Titel *περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου.*

nunft (*διὰ τὸν λόγον*), so würde ihm Zenon entgegengehalten haben: Vernunft und Natur sind keine Gegensätze. Gewiss war Zenon der Ansicht, dass er hier der Überzeugung des Sokrates näher komme, als die übrigen, und vielleicht nicht mit Unrecht. Insofern steht aber doch der Stoiker unter aristotelischem Einflusse, als er, über Sokrates und Kynismus hinausgehend, es darauf anlegte, sich von der „anthropologischen Summe“, wie es Duboc nennt, eine wissenschaftliche Vorstellung zu machen.

Seine Psychologie hat Zenon, wie seine philosophische Entwicklung zeigt, erst im Verlaufe seiner Studien entwickelt. Die erste Untersuchung darüber von ethischer Seite her mag er in der Schrift *περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* geboten haben. Den Begriff *κατὰ φύσιν* erläuterte dann das Buch *περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως*. Die Trieblehre war hier mit der nachweislich in der Schrift behandelten Ziellehre verbunden; in welcher Weise dies möglich war, kann ausser der unten zu besprechenden Stelle des Diogenes Laertios die Ausführung Ciceros über Trieb und Ziel lehren, dessen Darstellung wahrscheinlich eine Schrift über das Ziel (*περὶ τέλους*) zu grunde liegt[1]). Es steht daher die Vermutung sehr nahe, dass der Trieb, von welchem Zenon in jener Schrift ausging, der bei Diogenes und Cicero zuerst genannte, in der alten Stoa als erster Trieb geltende (D. L. VII 85) Selbsterhaltungstrieb ist. Der disjunktive Schluss, mit welchem der Selbsterhaltungstrieb bewiesen wird, und die weitere nähere Betrachtung bei Laertios geht den Chrysippos an. Da sich aber, wie eine Anekdote (D. L. VII 179) fein andeutet, die Stärke des Chrysippos mehr im Beweisen bereits fertiger Lehrsätze als in der Neubildung solcher

[1]) Hirzel, Unters. II S. 578 ff. Die verschiedenen Ansichten über Ciceros Quelle sind bei Schanz, Röm. Litteraturgesch. I. S. 248 zusammengestellt.

kundgibt, so ist wahrscheinlich, dass die Ansicht, die Natur habe von Anfang an diesen Trieb in das Lebewesen hineingelegt, bereits von Zenon vertreten war[1]). Auch löst sich ja die Zenonische Telosformel bei Laertios als Ergebnis eben aus der voraufgehenden Erörterung heraus.

Die Quintessenz der Schrift des Zenon war die neue Formel: Das Ziel des Menschen ist in Übereinstimmung mit der Vernunft (*ὁμολογουμένως*) zu leben (D. L. VII 87. Stob. ecl. II 75, 12 W). Bei Stobaios, der in dieser Hinsicht der genauere Berichterstatter ist[2]), wird die Formel *ὁμολογουμένως ζῆν* im Sinne Zenons[3]) umschrieben mit *τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον*[4]) *ζῆν ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων.* Zenon hatte so in das Wort *ὁμο-λογου-μένως* in kühner Etymologie eine tiefere Bedeutung gelegt und in knapper Form ausgedrückt, dass das Glück des Menschen auf der inneren Harmonie und Gleichmässigkeit beruhe, während der innere Zwiespalt zum Unglück führe. Die innere Harmonie wird durch das vernunftgemässe Leben erzeugt; der Zwiespalt durch die Leidenschaften. Der Gedanke, dass die Natur zur Tugend führe, geht daher in letzter Linie sicher bereits

---

[1]) Vgl. Plut. fr. inc. 95, 2, 1 (Paris.), wonach Zenon die *οἰκείωσις* als den Anfang der Gerechtigkeit erklärte, und das Zenonische Fragment Stob. ecl. I 213, 17 W. *δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικὸν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή* mit D. L. VII 85 *ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό* und der Stelle ebd. über *φυτά* und *ζῷα.*

[2]) Hirzel, Unters. II S. 107 ff.

[3]) Dies erhellt aus dem folgenden *οἱ δὲ μετὰ τοῦτον.*

[4]) *Σύμφωνον* ist stoischer Ausdruck und stammt nicht etwa vom peripatetischen Erklärer; s. D. L. VII 88 *συμφωνίαν.* 99 *σύμφωνον* (Chr.). Stob. ecl. II 62, 13 W. *τὸ σύμφωνον.* Epict. diss. 1, 4, 14; 28 *σύμφωνα τῇ φύσει.*

von Zenon aus[1]. Aristoteles (de an. 433 b, 5) hatte gesagt, die Triebe könnten im Widerstreite liegen; Zenon mag daher von einer Harmonie der Triebe durch bewusste Regelung gesprochen haben (vgl. Stob. ecl. II 62, 11 W.). Kurz zusammengefasst findet sich Zenons Ansicht bei Stobaios (ecl. II 77, 16 W.): Ziel ist das Glücklichsein (*εὐδαιμονεῖν*), um dessentwillen alles geschieht, während es selbst um keines Dinges willen geschieht[2]. Das Glücklichsein besteht im tugendhaften (*κατ' ἀρετήν*) Leben, im vernunftgemässen Leben, ferner, da dies dasselbe ist, im naturgemässen Leben. Das Glück aber ist der schöne Fluss des Lebens (*εὔροια βίου*)[3].

Wenn aber die eigenste Natur des Menschen auf eine beglückende innere Harmonie hinweist, so musste sich

---

[1]) Das spricht sich Cic. off. III 8, 35 aus, an einer Stelle, die ich bei Pearson vergeblich suche; dort ist si ad honestatem nati sumus sicher auch auf Zenon zu beziehen. Augustin. c. acad. III 7, 16 (fr. 125) clamat Zenon et tota illa porticus tumultuatur natum ad nihil esse aliud quam honestatem (aus Cicero entnommen). Ariston (N. Saal S. 20 f.): Um nach der Tugend zu streben, werden die Menschen geboren.

[2]) Vgl. Stob. ecl. II 46, 5 W., wo *καθηκόντως* nicht hiehergehört. Die dort zuerst mitgeteilte Definition mag die älteste Fassung sein. Die obige Definition von „Ziel" erinnert an den Anfang der nikomachischen Ethik (s. bes. 1097 a, 21 *τὸ τέλος. τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες*).

[3]) Die Gründe, weshalb ich diesen Passus dem Zenon gebe, sind: 1) *τὸν τρόπον τοῦτον* bezieht sich nach den Regeln der Sprache zunächst auf das Vorhergehende. 2) Das Bild *εὔροια βίου* kann nicht als Definition (*ὡρίσατο, ὅρος*) bezeichnet werden; auch wäre *δέ*, wenn *τοῦτον = τόνδε* stünde, immerhin auffallend. Ein Bild neben Definitionen findet sich auch sonst bei Zenon. 3) Der Gegensatz zum Folgenden stützt unsre Annahme. Zwischen *εὐδαιμονία* und *εὐδαιμονεῖν* hatte Zenon noch nicht unterschieden. — Das Bild *εὔροια βίου* entlehnten Kleanthes (fr. 74) und Chr. (Sext. E. math. XI 30 vgl. Pyrrh. III 172).

Zenon die Frage vorlegen, woher die vielen unglücklichen und schlechten Menschen kommen, die auch er annahm. Indem Zenon diese Frage verfolgte, konnte er nicht an der Aufgabe vorbei, sich eine umfassende Weltanschauung zu bilden, die nicht mehr bloss in rein ethischer Tendenz in das Innere des Menschen schaute, sondern auch die Aussenwelt, den Kosmos heranzog. Es ist begreiflich, dass Zenon sich ein physikalisches System zum Ausbau seiner Theorie wählte, welches die Einheitlichkeit des Weltzusammenhanges betonte[1]) und doch den Gegensatz von Gut und Böse zu begründen vermochte. Es war dies das Heraklitische System, welches Zenon offenbar erst im Verfolgen seiner Gedanken in seine Ideenkreise herüberleitete[2]). Damit musste aber der Begriff φύσις eine Verschiebung erleiden, und der Umstand, dass gerade in der Ziellehre fortwährende Differenzen in der Stoa bestanden, und nicht zum mindesten unter Zenons unmittelbaren Schülern und nächsten Nachfolgern, deutet darauf hin, dass der Meister selbst hier von seiner ursprünglichen Bahn etwas abgewichen war. Aber auch auf einen positiven Grund hin lässt sich vermuten, dass Zenon seinen Standpunkt erweiterte. Nicht nur Kleanthes und Chrysippos[3]), sondern auch der Sektierer Ariston, der Feind der Physik, sprechen von einer Fügung in den

---

[1]) Herakleitos hatte gesagt (Stob. flor. III 84): καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιέειν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

[2]) Einen Markstein in Zenons Entwicklung bildete die Schrift περὶ τοῦ ὅλου (fr. 52), in welcher er sich die Lehre von der ἐκπύρωσις (fr. 54. 55) aneignete. Nach fr. 45 ist φύσις mit εἱμαρμένη identisch.

[3]) Dass Kleanthes im Ausdruck stark heraklitisiert, ist bekannt. Auch Chr. entlehnt das Bild des Mischkessels für die ἀνάγκη Stoic. rep. 1051 c dem Heraklit (fr. 84 Byw.; s. E. Norden 19. Suppl.-Bd. Fleckeisens Jahrb. 1893, 452 Anm. 4).

Weltlauf[1]). Wenn Poseidonios sich auf die eigene Natur des Menschen beschränkte[2]), so ist das mit seinem Streben nach Einfachheit, das ihn auch die Zahl der Tugenden auf die vier des Platon und Zenon zurückführen liess (D. L. VII 92), und mit dem an sich wahrscheinlichen Umstande zu erklären, dass Zenon selbst seine Zielformel auf litterarischem Wege nicht ändern konnte und als Feind des Vielschreibens vielleicht nicht mochte.

Wir verfolgen zuerst den Gang, welchen die Ziellehre in der orthodoxen Stoa nahm.

Den Schritt, welchen Zenon nach Einführung der Heraklitischen Lehre hätte thun müssen, machte sein Schüler Kleanthes[3]). Der Weg, den er einschlug, war der, dass er in die Formel des Meisters *ὁμολογουμένως ζῆν* den Zusatz *τῇ φύσει* aufnahm (fr. 72)[4]). Formell war das keine Änderung, da ja auch Zenon Übereinstimmung mit der Natur gefordert hatte. Aber sachlich war aus der Menschennatur die allgemeine Natur des Weltalls (*κοινὴ φύσις* fr. 73)[5]) geworden. Selbstverständlich gewann damit auch *ὁμολογουμένως* eine andere Bedeutung. An die Stelle der Etymologie *καθ' ἕνα λόγον* war eine neue getreten, welche *ὁμο-λογου-μένως* im Sinne von *ὁμοῦ λόγῳ = κατὰ λόγον τινός* fasste[6]). Nach Kleanthes war also das Ziel, in Har-

---

[1]) Senec. ep. 94, 7 omnia fortiter excipienda, quae nobis mundi necessitas (= *εἱμαρμένη τοῦ κόσμου*) imperat.

[2]) A. Schmekel, Philos. d. Mittelstoa S. 270.

[3]) Nicht allein in der Schrift *περὶ τέλους*, sondern auch sonst (*ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι* Stob. ecl. II 77, 22 W.), so in *περὶ ἡδονῆς* (D. L. VII 87) berührte er die Frage.

[4]) Den Passus von *ἐν τῷ εὐλογιστεῖν* ab teile ich mit Krische dem Diogenes von Babylon zu.

[5]) Das Weitere dort ist nicht mehr Eigentum des Kleanthes.

[6]) Dass diese Etymologie wirklich vorgenommen wurde, beweist Chr. Stoic. rep. 1050a *ἢ κατὰ κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λό-*

monie mit der Weltvernunft zu leben, und sein Gut erhielt daher das Prädikat *ὁμολογούμενον*[1]). Die Mitteilung des Laertios (VII 89) besagt nicht, dass Kleanthes sich gegen die Auffassung der *φύσις* als der *ἀνθρωπίνη φύσις* wandte[2]), sondern nur, dass er in seiner Begeisterung für die grosse Natur des Weltzusammenhangs die des Menschen übersah[3]). Das ist bei der poetischen Anlage des Herakliteers durchaus verständlich, und in dieselbe Richtung deuten auch die berühmten Verse desselben, die meines Wissens noch nicht zur Erledigung dieser Frage[4]) verwertet wurden (fr. 91):

Führ mich, o Zeus, und du, Pepromene,
Wohin ihr immer mirs befohlen habt!
Ich folge unverweilt; und wollt' ichs nicht —
Ein schlechter Mensch —, ich müsste folgen doch!

γον. Vgl. auch Plut. rect. rat. aud. 37d, wonach *ἕπεσθαι θεῷ* soviel ist wie *πείθεσθαι λόγῳ*.

[1]) *Ὁμολογούμενον* als Prädikat der Tugend Zenon fr. 135.

[2]) Von dieser *φύσις* des Normalmenschen ist eine dritte *φύσις*, die *οἰκεία φύσις* des Einzelnen, zu unterscheiden, die nach Chr. fr. 129,44 Gercke erst durch die Tugend vollendet und auf den Gipfelpunkt gehoben wird. Gegen diese *οἰκεία φύσις*, die sich von der Weltnatur abwandte, trat nach D. L. VII 87 Kleanthes auf wie alle andern Stoiker; er nannte sie *φύσις ἐπὶ μέρους*, worauf des Chr. *μέρη* hinweist. Übrigens kann der Satz *καὶ οὐκέτι τὴν ἐπὶ μέρους* als persönliche Erklärung des Doxographen genommen werden.

[3]) Doch ist es bei der Feindseligkeit des Herakleitos gegen die „Individuation" möglich, dass Kleanthes die *ἀνθρωπίνη φύσις* irgendwie bekämpfte. Vgl. Hirzel, Unters. II S. 115ff. Der Einschub D. L. VII 87 *ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης κτέ* ist durch ein Missverständnis des *φύσει* veranlasst, welches Chr. dort in die Formel Zenons eingesetzt hatte.

[4]) Justus Lipsius verrät feines Gefühl, wenn er, der diese von Zeller (S. 211, 1) angeregte Streitfrage natürlich noch nicht kannte, mit jenen Versen manuductio ad Stoic. philos. I Antwerpen 1604 S. 105 seine Erörterung über die von Kleanthes gemeinte *φύσις* schliesst.

Hier haben wir nichts anderes als die versifizierte Zielbestimmung des Kleanthes. Dieselbe sagt, dass der Einzelne im Weltgesetze aufgehe — der Gute mit freier Einwilligung in die Weltvernunft, der Schlechte, der es aber nicht von Natur, sondern erst geworden (*γενόμενος*) ist, gezwungen. Auch im Hymnus auf Zeus, der als Kleanthes' poetisches Glaubensbekenntnis gelten darf, tritt die Menschennatur ganz zurück. Da ist nur vom allgemeinen Gesetz (*κοινὸς νόμος* v. 24. 39)[1]), von der allgemeinen Vernunft (*κοινὸς λόγος* v. 12) die Rede. Zenons *καθ' ἕνα λόγον ζῆν* ist mit *ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον* (v. 21) auf das All übertragen. Zeus, dem Führer der Natur (*φύσεως ἀρχηγέ* v. 1), der mit dem Gesetze alles leitet, folgt das gesamte All freiwillig (v. 7), ausgenommen die Schlechten, die das gemeinsame Gesetz weder sehen noch darauf hören.[2]) Würden diese dem allgemeinen Gesetze gehorchen, so würden sie, im Besitze des Verstandes, ein herrliches Leben haben (v. 25), das Glück. Bei dieser Auffassung ist es nur folgerichtig, wenn Kleanthes als vorletzten Teil seiner Philosophie die Physik und als letzten die Theologie aufstellte.

Seiner Abweichung von Zenon, die keine ethisch wesentliche ist[3]), scheint sich Kleanthes nicht bewusst geworden zu sein. Sei es nun durch eigenen Forschungstrieb oder durch Polemik eines Gegners veranlasst, Chrysippos fand den Widerspruch und suchte denselben auszugleichen. Sein Gedankengang ist uns überliefert[4]): „Den

---

[1]) Das „gemeinsame Gesetz" der Zenonischen Politeia (fr. 162) bezieht sich noch nicht auf das Weltall, sondern nur auf die grosse Korporation der Menschengattung.

[2]) Das ist echt Heraklitisch und erinnert auch an die Heraklitische Schilderung der Menge.

[3]) Hierin haben Zeller, Bonhöffer u. s. w. Recht.

[4]) Hirzel, Unters. II S. 107 ff., hat höchst wahrscheinlich gemacht, dass D. L. 85—88 von Chr. stammt. Auch sprachlich und

ersten Trieb hat jedes Lebewesen in der Richtung, sich selbst zu erhalten[1]), indem die Natur ihm denselben von Anfang an als Eigentum gibt. Das erste Eigentum für jedes Lebewesen ist seine innere Zusammengehörigkeit[2]) und die Wahrnehmung[3]) derselben. Denn die Natur hätte sonst das Lebewesen entweder sich (dem Lebewesen) entfremden oder gegen sich gleichgiltig machen müssen (*μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' οἰκειῶσαι*). Beides wäre nicht billig gewesen[4]). Es erübrigt also zu sagen[5]), dass die Natur das Geschöpf in ihm zukömmlicher Weise zusammengesetzt habe (*οἰκείως πρὸς*

---

dem Tone nach ist das vor § 87 Stehende einheitlich und zwar Chrysippeisch. Die kleine Inkonvenienz, die sich in dem schlechten Anschlusse der Zenonischen Gleichung § 87 an die unmittelbar vorhergehende *τὸ κατὰ λόγον ζῆν = τὸ κατὰ φύσιν* verrät, rührt daher, dass Chr. die Stelle eines fremden Buches in seine eigene Darstellung verpflanzte.

[1]) Das ist bereits doktrinärer als das Aristotelische Wort, dass die Selbstliebe *φυσικόν* sei (Pol. 1263b,1).

[2]) Sollte *σύστασις* mit consitus bei Tertullian (s. Stein, Psychol. d. Stoa S. 155 f. 112 Anm. 195) gleichbedeutend sein? Von einer *λογικὴ σύστασις* der Seele spricht Chr. Gal. plac. 398 K.

[3]) Ich lese nach Stob. ecl. II 47, 12 W., der *συναισθάνεσθαι* schreibt, *συναίσθησις* statt *συνείδησις*, da dem Kinde und dem Tiere weder ein *εἰδέναι* noch ein *συνειδέναι* zukommt; den Stoikern, welche den Sinn der Worte zu pressen pflegten, ist eine solche Ausdrucksweise nicht zuzutrauen. Übrigens beweist auch, was Bonhöffer I 75 aus Seneca erläutert, dass nach stoischer Anschauung die oben eingeschlossenen Tiere kein richtiges Bewusstsein von ihrer Konstitution hatten; vgl. ebd. S. 135. 137. *Συνείδησις* steht demnach bis jetzt D. L. VII 85 in jener Bedeutung vereinzelt.

[4]) Für die Auffassung von *εἰκός* vgl. fr. 28 Gerck.

[5]) Wir haben den regelrechten Syllogismus etwas verändert gegeben. Den Text lese ich mit Zellers (209,1) Verbesserungen. Klarer ist die Sache bei Cic. fin. III 5, 16. IV 10, 25 dargestellt, wo Chr. irgendwie zu Grunde liegt. Vgl. off. I 4, 11. Fast noch grössere Ähnlichkeit mit D. L. VII 85 ff. hat die peripatetische Lehre fin. V 9, 24 ff.

ἑαυτὸ συστησαμένην[1]); denn so weist es das Schädliche zurück und nimmt das ihm Zukommende (*οἰκεῖα*) an. Dass der erste Trieb den Lebewesen in der Richtung der Lust zu teil wird, ist falsch. Denn die Lust ist nur ein später von selbst Hinzukommendes (*ἐπιγέννημα*)[2]), falls sie ein Ziel überhaupt ist; erst dann nämlich, wenn die Natur selbst für sich das, was ihrer Zusammensetzung angemessen ist, aufgesucht und bereits erhalten hat, ganz wie die Tiere fröhlich werden und die Pflanzen blühen[3]). Denn einerseits hat die Natur keinen Unterschied zwischen Pflanzen und Lebewesen gemacht, als dass sie jene ohne Trieb und Wahrnehmung (*αἴσθησις*)[4]) eingerichtet, und andrerseits geht

---

[1]) Vgl. die Äusserung, die Chr. in jedem physikalischen und ethischen Werke vorgebracht haben soll: *οἰκειούμεθα πρὸς αὑτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν* (Stoic. rep. 1038b) und wegen des Folgenden: *εἰ γὰρ δὴ πρὸς τὸ καλὸν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ᾠκείωται τὰ παιδία* Chr. Gal. 461 K.

[2]) Diese Bedeutung ergibt sich aus der Gebrauchsweise von *ἐπιγινόμενα* Chrysippea 129, 40 ff. Gerck. *Ἐπιγινόμενον, ἐπιγίνεσθαι* ist ein bei Chr. wichtiger Begriff (Chr. Stob. flor. 103, 22. Gal. 365 f. 377. Vgl. S. 435. 433. Anders Gal. 405. 420 K. D.L.VII 110. Virt. mor. 450 c). Für die Autorschaft desselben spricht auch Cic. acad. pr. II 45, 138, wo wahrscheinlich der Gedankengang der Schrift *περὶ τελῶν* vorliegt. — Der Gedanke stammt von Aristoteles eth. Nicom. 1174b, 31. 1177a, 22; vgl. 1099a, 17. 1104b, 4.

[3]) Die Stelle gehört dem Buche *περὶ τελῶν*. Daher die Polemik gegen Epikurs Ziellehre, der behauptet hatte, die Lebewesen fänden sofort mit der Geburt an der Lust Gefallen und nehmen an der Mühe auf natürliche Weise und ohne Vernunft Anstoss (H. Usener, Epicurea S. 119). Aus der Erwiderung des Galenos (S. 461 K.) erhellt, dass sich Chr. genau mit diesem Probleme befasst hatte. Ausführlicher wird letzterer dasselbe in der Schrift *ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν τέλος δ'* behandelt haben. Epiphan. Diels Doxogr. 593, 4 beruht auf einem starken Missverständnis des Begriffes *ἐπιγέννημα* oder *τέλος*.

[4]) Ich lese mit Salmasius *ἢ ὅτι*, ferner *ἐκεῖνα* statt *κἀκεῖνα*, so dass *τε* nach *οὐδέν* dem *καὶ* vor *ἐφ' ἡμῶν* entspricht. — Vgl. Chr. Stoic. rep. 1042a—c. comm. not. 1046 cf. Aristot. an. 435b, 1.

auch bei uns manches pflanzenartig (*φυτοειδῶς*) vor sich. Indem aber als ein Mehr, das sie vor den Pflanzen voraushaben, den Lebewesen der Trieb hinzugegeben ist, den sie mitgebrauchen, um sich zu dem zu wenden, was ihnen eigen ist (*οἰκεῖα*), so bedeutet für die Lebewesen im Gegensatze zu den Pflanzen „gemäss der Natur verwaltet zu werden" soviel wie „gemäss dem Triebe verwaltet zu werden". Indem aber den vernünftigen Lebewesen entsprechend einer vollkommneren Einrichtung die Vernunft gegeben ist[1]), so bedeutet für letztere ganz richtig „gemäss der Vernunft leben" soviel wie „gemäss der Natur leben"; denn die Vernunft tritt als künstlerisch wirkende Bildnerin des Triebes hinzu[2]). Deshalb hat Zenon zuerst in der Schrift über die Menschennatur als Ziel hingestellt, nach der gleichen Vernunft wie die Natur zu leben, das ist gemäss der Tugend zu leben[3]); denn zu dieser führt uns die Natur[4]). Auf der andern Seite ist gemäss der Tugend leben gleichbedeutend mit gemäss der Erfahrung leben, die wir von dem durch die Natur Eintretenden haben[5]); denn unsere Naturen sind Teile des Ganzen (*τοῦ ὅλου*). Also ergibt sich als Ziel: der Natur folgend (*ἀκολούθως*)

---

[1]) Vgl. was wir von Chr. § 6 anführen.

[2]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1037f: *ἡ ὁρμὴ τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν.* Den Gedanken von der Stufenordnung der Geschöpfe in seinem Verhältnis zur Ziellehre bezeugt auch Cic. fin. IV 11, 28 für Chr.

[3]) Vgl. Chr. Gal. 470 K. Chr. sagt übrigens Stoic. rep. 1036a auch einfach *ὁμολογουμένως βιοῦν.*

[4]) Vgl. Gal. 460. 461. *Ἡμᾶς* ist von Cobet mit Unrecht eingeklammert; *ἡμεῖς* (oder *ἐγώ*) ist in der Stoa Repräsentant des Menschen.

[5]) Vgl. Chr. Gal. 471 K (451, 4 Müller). Stob. ecl. II 76, 6 W. *Κατ᾽ ἐμπειρίαν* scheint auf Kleanthes zurückzugehen, da dieser im Hymnus auf Zeus (v. 33 ff.) die *ἀπειροσύνη* = *ἀπειρία* der Schlechten beklagt und in Gegensatz zur *γνώμη* des Zeus (= *ὀρθὸς λόγος*) bringt.

zu leben[1]), das ist sowohl gemäss der eigenen als auch gemäss der Natur des Alls, indem wir nichts thun, was das allgemeine Gesetz zu verbieten gewohnt ist, welches ist die gesunde Vernunft (ὁ ὀρθὸς λόγος), die durch alles geht, die gleich ist dem Zeus[2]), welcher der Leiter ist für die Verwaltung des Alls. Es besteht aber eben darin die Tugend des Glücklichen und der schöne Fluss des Lebens[3]), dass er alles für sich thut gemäss der Übereinstimmung des bei jedem Einzelnen waltenden Geschickes mit dem Willen des Verwalters des Alls[4]). Die Tugend ist eine vernunftgleiche Beschaffenheit (ὁμολογουμένη διάθεσις) und um ihrer selbst willen zu erstreben, nicht auf Grund irgend einer Furcht oder Hoffnung oder auf eine äussere Veranlassung hin[5]). In der Tugend selbst liegt die Glückseligkeit, da die Seele geschaffen ist zur Vernunftharmonie des ganzen Lebens. Innerlich zerrissen aber wird das ver-

---

[1]) Es ist ungenau, wenn Philo Iud. Quod omnis probus liber 22 τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν als Ζηνώνειον bezeichnet.

[2]) Auf die gleiche Deutung der Mythologie kommt es hinaus, wenn für Zenon als Telosformel auch angegeben wird (Epict. diss. I 20, 15. Bonhöffer II S. 6 Anm. 1) ἕπεσθαι θεοῖς.

[3]) Hier zitiert Chr. ganz deutlich einen Vorgänger. Vgl, Chr. Sext. E. math. XI 30. Stob. ecl. II 77, 23. Epict. diss. I 4, 28.

[4]) Auf Chr. weist ἀκολούθως (D. L. VII 89) und die Vorstellung von der διοίκησις, die aus den Büchern περὶ προνοίας und περὶ εἱμαρμένης bekannt ist. Vgl. besonders Chrysippea 38, 8 Gercke. Chr. Stoic. rep. 1050a.

[5]) Ausser dem Zusammenhang mit dem Folgenden (ὁμολογία, τα ἔξωθεν) spricht für Chr.: 1) der Umstand, dass dieser die Leidenschaft, den Gegensatz zur Tugend, ein ἀνομολογούμενον nennt (Orig. c. Cels. 8, 51. patr. 11, 1592 f. Mign.) und Virt. mor. 441 c die ἀρετή einen λόγος ὁμολογούμενος; 2) διάθεσις für Tugend (s. ebd.); 3) Chr. Stoic. rep. 1040b. Vgl. Zenon fr. 169. 125. Arist. Senec. ep. 94, 11 nec metu nec mercede (= τι τῶν ἔξωθεν); 4) Chr. schrieb περὶ τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν.

nünftige Lebewesen bald infolge der überredenden Kraft[1]) der ausser uns liegenden Dinge bald infolge der Belehrung seitens der Umgebung; denn die Natur gibt nur Antriebe, die nicht zu innerem Zwiespalt führen" [2]).

Das Gegenbild zu dieser Ausführung ist der Satz des Chrysippos: „Lasterhaft (*κατὰ κακίαν*) leben ist dasselbe wie unglücklich (*κακοδαιμόνως*) leben" (Stoic. rep. 1042a).

Die ganze Auslassung kennzeichnet sich als eine Vereinigung des Standpunktes, den Zenon eingenommen hatte, mit demjenigen des Kleanthes. In der Hauptsache ist der letztere festgehalten; aber Chrysippos war der Ansicht, dass die Menschennatur in keine andere Bahn weisen könne als die des Weltalls[3]). Von diesem Standpunkte aus ist die Natur dann freilich nicht mehr so fest das Kriterium für das tugendhafte Leben, sondern vielmehr das Leben im Gehorsam gegen die Natur das Ziel aller Tugenden[4]).

Dass Chrysippos vollständig in die Richtung des Kleanthes einging, bezeugen mehrere seiner gelegentlichen

---

[1]) *Πιθανότητες ἀντιπίπτουσαι* sind Chr. Stoic. rep. 1040 b durch abergläubische Furcht erzeugte Vorstellungen (vgl. Bonhöffer II S. 142 Anm. 12); oben ist überhaupt die Verlockung seitens der *μέσα* gemeint.

[2]) Vgl. Chr. Gal. 462 K., ferner Quod anim. mor. IV 816 K. (Poseidonios teilte nach S. 820 K. jene Ansicht nicht). Der letzte der oben angeführten Gedanken ist für Chr. aus der Polemik des Galenos herauszulesen; vgl. Stob. ecl. II 62, 9 W., wo in der Nähe Chrysippeisches Eigentum vorliegt, und für Kleanthes Stob. ecl. II 65, 8 W., auch D. L. VII 87. Begründet wurde der Satz damit, dass wir sehen, ob das Böse wächst und grösser wird (vgl. Gal. S. 461). — Der Wortlaut bei Diogenes Laertios mag in Einzelheiten durch Hekaton (§ 87 und 90) beeinflusst sein.

[3]) Chr. Stoic. rep. 1050a *οὐδὲν γάρ ἐστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γίνεσθαι οὐδὲ τοὐλάχιστον ἢ κατὰ κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον.*

[4]) Stob. ecl. II 62, 7 W. gehört dem Chr., wenn ihm 63, 7 W. gehört; auch spricht *ἀκολούθως* für ihn.

Ausserungen. „Es ist nicht möglich“, erklärte er, „auf andere oder gar zutreffendere Weise an die Lehre von den Gütern und Übeln, an die Begriffe Tugend und Glückseligkeit heranzutreten als von der allgemeinen Natur und der Verwaltung des Kosmos aus; nur da ist Anfang und Ursprung der Gerechtigkeit zu finden“ (Stoic. rep. 1035 c)[1]. Die Eingangsformel für eine Reihe seiner ethischen Werke[2] bildete die Erinnerung an Zeus, das Schicksal (*εἱμαρμένη*) und die Vorsehung (*πρόνοια*) mit dem Satze, dass der Kosmos durch eine Gewalt zusammengehalten werde, indem er ein einziger und zugleich begrenzt sei (Stoic. rep. 1035 b). Indem also Chrysippos annahm, dass die menschliche Natur nur zur Vernunftharmonie führende Antriebe gibt, und dass die Natur des Weltalls durch Vermittelung der Erfahrung auf den gleichen Weg weist, war er gezwungen, auf das Verhältnis der Einzelnatur des Individuums zu der Weltvernunft einzugehen, und gelangte so zu tieferen Anschauungen über das Problem der Willensfreiheit als das Altertum vor ihm[3].

Auch die Stellung des Ariston und Herillos in der Ziellehre mochte den Chrysippos zu einem schärferen Eindringen in den Begriff „Natur“ ansporen. Diese hatten sich gescheut, den von Zenon selbst nicht hinreichend geklärten, durchaus nicht einfachen und eindeutigen Begriff schon in die Zielformel aufzunehmen, und auch den Ausdruck *ὁμολογουμένως* gemieden.

[1]) Aus den *φυσικαὶ θέσεις* und der Schrift *περὶ θεῶν*. Vgl. Chr. Cic. nat. deor. I 15, 40.

[2]) Wie *περὶ τελῶν*, *περὶ δικαιοσύνης*, *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν*.

[3]) Die Frage fällt der Physik zu. Ich verweise daher auf Zeller III 1 S. 164 ff., Cl. Bäumker, Das Problem d. Materie in d. griech. Philos Münster 1890 S. 365 Anm. und besonders A. Gercke, Chrysippea S. 698 ff. mit der trefflichen Fragmentsammlung zu *περὶ προνοίας* und *περὶ εἱμαρμένης*. (Hierzu kommen einige Stellen aus anderen physikalischen Schriften, die bei Baguet einzusehen sind.)

Wenn Ariston[1]) sich auch an dem Feldzuge der stoischen Schule gegen die Lust und für die Naturgemässheit beteiligt[2]), wozu ihn seine Eingenommenheit für die kynischen Züge in der Lehre seines Meisters besonders veranlassen musste, wenn er auch Fügung in die Weltnotwendigkeit mit Kleanthes predigt, so verwirft er doch die Physik als Objekt der Wissenschaft und will offenbar keine Ausdeutung des Begriffes Natur[3]). Sein Ziel ist, hinsichtlich der Dinge, die zwischen Tugend und Laster liegen, im Leben ein gleichgiltiges Verhältnis zu beobachten (*ἀδιαφόρως ζῆν*) und keinerlei Wertunterschied (*παραλλαγή*) unter denselben zuzulassen, sondern sich bei allen gleichmässig zu verhalten[4]). Der Weise sei dem guten Schauspieler gleich, der den Thersites wie den Agamemnon gleich charakteristisch spiele. Diesen Geisteszustand, der sich weder nach der Seite der vermeintlichen Güter noch nach der der vermeintlichen Übel hin zu einer Wertänderung bestimmen lässt, nannte Ariston mit einem neuen Worte *ἀδιαφορία*[5]). Der tiefere Grund, der Ariston dabei

---

[1]) Für das Folgende s. Saal S. 35. 33.

[2]) Arist. Senec. ep. 94, 8 beatam esse vitam non quae secundum voluptatem, sed secundum naturam.

[3]) Vgl. die Polemik des Chr. comm. not. 1069 e. Auch in Einzelheiten umgeht er das Wort: so sagt er Senec. ep. 94, 7 einfach lex, wo sich ein andrer Stoiker naturae lex nicht hätte entgehen lassen, und mundi (*κόσμου*) necessitas statt naturae necessitas. Gal. 593, 8 Müller war *φύσει* schwer zu vermeiden und ist ohne doktrinären Beigeschmack.

[4]) Ariston Stob. flor. 94, 15 „Wie denselben Wein trinkend die einen trunken, die andern gemütlich werden, so ist es auch beim Reichtum", bezieht sich auf das Verhältnis des Nichtweisen und des Weisen. Stob. ecl. II 218, 7 W.

[5]) N. Saal S. 31 Anm. 2. Was Ritschl, Rhein. Mus. 1842, 197 sagt, dem Stoiker Ariston komme die demselben von Clem. strom. II S. 175 Sylb. beigelegte *ἀδιαφορία* in Wahrheit keineswegs zu, ver-

leitete, war wohl die Anschauung, dass in der Unkenntnis des Wesens der gleichgiltigen Dinge die einzelnen Laster und besonders die Leidenschaften ihre Wurzel haben. Da wir bei all unsern Handlungen das, was uns als gut vorkommt, wählen, was uns aber als ein Übel erscheint, fliehen und nach beiden Seiten hin diese Triebe von Natur haben, hat nach Ariston die Philosophie die Aufgabe, uns über das wahrhaft Gute und Böse zu belehren, um uns unfehlbar zu machen (Gal. 597 K.). Dieser Standpunkt ist denn auch in seiner Zielformel zum Ausdruck gebracht. Dieselbe ist ohne Frage eine sehr praktische, da sie auf eine Einzelheit Bezug nimmt, die weniger in der ethischen Theorie als im praktischen Leben zur Geltung kommt. Ariston wurde wohl von dem Gefühl beeinflusst, dass er schon in der Telosbestimmung klar aussprechen müsse, was sonst die von ihm verworfene praktische Ethik zu leisten hatte. Dass das Streben nach der Tugend[1]) sich für ihn von selbst verstand, ist freilich der Formel an sich nicht zu entnehmen, und er kann zu seiner Entschuldigung auch nicht anführen, dass die Natur ja schon von selbst zur Tugend hinführe. Er hat ohne Zweifel, wie Hirzel richtig andeutet, etwas theoretisch Nebensächliches zur Hauptsache gemacht, und das Verdienst seiner Abweichung von Zenon, die ja, was die Ziellehre selbst angeht, keine inhaltliche ist, ist höchstens ein pädagogisch-didaktisches[2]).

---

stehe ich nicht. Mit Clem. *ἀπολείπει* vgl. D. L. VII 160 *ἀπολείποντα.* Senec. ep. 94, 8 übergeht Ariston die *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* geflissentlich. Belegstellen für die *ἀδιαφορία* bei N. Saal. Dass die Bezeichnung *ἀδιάφορα* nacharistotelisch ist und erst von den Stoikern aufgebracht wurde, gibt auch Simplic. in cat. 88b, 7 Brand. an. Vgl. übrigens Hirzel, Unters. II S. 45 Anm.

[1]) Arist. Senec. ep. 94, 8. Sext. E. math. VII 12. „Das glückliche Leben“ heisst dort *μακαρίως βιῶναι.*

[2]) Didaktischer Natur sind auch die Gründe des Ariston für

Und hier ist anzuerkennen, dass die Beobachtung der Gleichgiltigkeit gegenüber äusseren Gütern und Übeln ein sehr deutliches Kriterium für den erreichten Besitz der Glückseligkeit abzugeben im stande ist.

Die Stellung, welche Herillos in der Ziellehre einnahm, war eine vermittelnde. Hirzel hat nachgewiesen, inwieweit Herillos zum Kynismus neigte[1]), aber doch auch einen gewissen Zusammenhang seiner Lehre mit der des Platon und Aristoteles nicht geleugnet[2]). Damit lässt sich nun ganz gut die Erkenntnis vereinigen[3]), dass Herillos auch den Megarikern nahe steht. Es ist sicherlich kein Zufall, dass gerade für die abtrünnigen Schüler Zenons Spuren der Beziehung zur megarisch-eretrischen Schule sich auffinden lassen. Dionysios, „der Umgesattelte", hatte den Menedemos und Alexinos gehört (D. L. VII. 166). Ariston schrieb gegen Alexinos und ist in seiner Tugendlehre von Eretria beeinflusst. Bei Herillos, der mit Ariston nicht nur die Abweichung von der genauen Zielbestimmung und die kynische Richtung, sondern auch das Schicksal teilte, von Chrysippos unschädlich gemacht zu werden[4]), fanden schon die Alten (Cic. acad. pr. II 42, 129) mit der eretrischen Lehre Ähnlichkeit; nur sei die des Herillos reicher und feiner ausgestaltet. Allen dreien gemeinsam ist der Begriff *περίστασις*[5]), dessen Zusammenhang mit dem No-

---

seine Verurteilung der parainetischen Ethik (Senec. ep. 94). Dabei ist der constitutio summi boni (§ 2) besonders gedacht.

[1]) Unters. II S. 46 ff.

[2]) S. 58.

[3]) Über die anfängliche Verwandschaft von Eretria und Kynismus Zeller II 1³ S. 238 ff.

[4]) Cic. fin. II 13, 43; vgl. Tusc. V 30, 85. fin. II 11, 35. V 8, 23. off. I 2, 6.

[5]) D. L. VII 166 *Διονύσιος δ' ὁ Μεταθέμενος τέλος εἶπε τὴν ἡδονὴν διὰ περίστασιν ὀφθαλμίας. ἀλγήσας γὰρ ἐπιπόνως ὤκνησεν εἰπεῖν τὸν πόνον ἀδιάφορον.* Der Ausdruck *διὰ περίστασιν ὀφθαλμίας* statt *δι*

minalismus sich durch einen Vergleich der Aristonischen Tugendlehre und Güterlehre ergibt. Derselbe erscheint wie eine Antwort auf die Angriffe der Eristiker, und so kann auch die gelegentliche Äusserung des Herillos aufgefasst werden, es gebe kein bestimmtes Ziel für alle, sondern dasselbe wechsle nach den Umständen (*κατὰ περιστάσεις*) und den Dingen, wie dasselbe Erz eine Statue Alexanders werden könne oder auch eine des Sokrates (D. L. VII. 165). Gegenüber der Forderung des naturgemässen Lebens sollte das wohl soviel besagen, es könne jeder nach seiner Façon selig werden; das Glück musste auch Herillos als eigentliches Ziel annehmen, wie ja in dem gewählten Bilde mit der Gleichheit des Materials die ursprüngliche Gleichheit des Zieles angedeutet ist. Man ist versucht, den Satz als einen Verzicht auf das von den Stoikern festgehaltene Ideal des Kynikers zu fassen: auf dem Throne könne man ebensogut glücklich werden wie im Philosophengewande. Die Zielformel lautet dementsprechend ebenfalls undogmatisch: das Ziel ist, so zu leben, dass man fortwährend alles auf das mit Wissen (*ἐπιστήμη*) verbundene Leben bezieht[1]), ohne sich durch Unwissenheit (*ἄγνοια*) täuschen zu lassen (D. L. VII. 165); oder kürzer ausgedrückt: das Ziel ist das Wissen[2]). Die Annäherung an die Sokratische

---

ὀφθαλμίαν gestattet in seiner kompendiarischen Kürze zweifellos eine tiefere Perspektive. Vgl. Procl. in Timae. 18c *ὡς καὶ οἱ Στωικοὶ λέγειν εἰώθασι · δὸς περίστασιν καὶ λάβε τὸν ἄνδρα · τὸ γὰρ ἀήττητον ὑπὸ τῶν τοὺς ἄλλους καταδουλουμένων τὴν τῆς ζωῆς δηλοῖ παντάπασιν ἀξίαν.*

[1]) Die eine der stoischen Definitionen von *τέλος* bei Stob. ecl. II 46, 8 W. *ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει, αὐτὸ δ' ἐπ' οὐδέν* könnte danach auf Herillos anspielen (*ζῆν ἀεὶ πάντ' ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν*). Vgl. Cic. fin. V 25, 73, wonach ausser dem Wissen nichts anderes um seiner selbst willen anzustreben ist.

[2]) Stob. ecl. I 38,7 W. Cic. acad. pr. II 42, 129. fin. II 13, 43. V 8, 23.

Ausdrucksweise ist hier wohl beabsichtigt; aber ein tieferer, grundsätzlicher Gegensatz lag kaum im Sinne des Herillos. Der Stoa ist die Weisheit selbst das Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge (Diels Doxogr. 273, 11). Zenon hatte zwischen *ἐπιστήμη, δόξα, κατάληψις* unterschieden und die *ἐπιστήμη* dem Weisen, die *δόξα* dem Schlechten, die *κατάληψις* als eine Art *μέσον* beiden zugelegt (fr. 16. 17. 18). Ariston brachte dann den Begriff *ἐπιστήμη* in der Tugendlehre zu besonderer Geltung[1]), so dass auch Chrysippos denselben da verwendet, und stellte die *δόξα* scharf gegenüber[2]). Der Gegensatz von *ἐπιστήμη* und *ἄγνοια*, von dem Herillos ausgeht, besagt dasselbe und ist echt stoisch (Stob. ecl. II 68, 20 W.), nur dass für Herillos *ἄγνοια* und *κακία* zusammenfällt, während die rechtgläubigen Stoiker die *ἄγνοια* zu einer Art der *κακία* herabdrückten, welche das Gegenspiel zu der Grundtugend *φρόνησις* bildet. Kleanthes leitet in seinem Hymnus von der *ἄνοια* und *ἀπειροσύνη* das unselige Leben der Schlechten her, und Ariston bringt die *ἄγνοια*[3]) und *ἐπιστήμη* = *ἀρετή* in Kontrast, wobei er, wie es scheint als mildere Form der ersteren, die *ἀνεπιστημοσύνη* im nominalistischen Sinne kennt[4]).

[1]) Gal. 596 K. Auch Senec. ep. 94 wird die Wichtigkeit des Wissens (sciat, sciet) energisch hervorgehoben; so § 11 praecepta dare scienti supervacuum est, nescienti parum.

[2]) Gal. 597 K. *κατὰ ψευδῆ δόξαν. τῇ δόξῃ τῇδε.* Senec. ep. 94, 6 opiniones falsas. 13 pravis opinionibus. Gegensatz: veras opiniones 12; vgl. 7 fama. 17 insania publica — opinionibus falsis laborat. 7 quidquid publice expavimus. Auch sonst spricht Ariston gegen die Menge (N. Saal S. 20 f.), die gleichgiltigen Dingen nachhängt, um unglücklich zu sein. Zenon gegen das Urteil der Menge fr. 201. 202. Kleanthes fr. 100 (*δόξα*). 101; dagegen mahnt Zenon, man solle seine Handlungen so einrichten, dass sie vor dem Urteile der unberufenen Richter bestehen können (fr. 188).

[3]) Senec. ep. 94, 5 error.

[4]) Gal. 596 K. Auf Unkenntnis des Wesens des Guten (*ἀμαθὴς τῆς οὐσίας ἀγαθοῦ*) wird S. 597 K. das Laster der *ἀκολασία* zurückgeführt.

Unter Wissen verstand Herillos eine wesentliche dauernde Eigenschaft, die bei der Aufnahme von Vorstellungen unerschütterlich ist, infolge der Vernunft (*ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου* D. L. VII 165). Die stoische Definition des Einzelwissens (Stob. ecl. II 73, 19; vgl. 112, 13 W.) ist danach gebildet [1]), wenn der *ἐπιστήμη* auch wiederum nicht der Umfang belassen ist wie bei Herillos, und die Definition der stoischen *ἄγνοια* (Stob. ecl. II 111, 21 W.) kann die Verwandtschaft gleichfalls nicht leugnen [2]). Die Antisthenische Bestimmung *ἐπιστήμη ἡ μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα* ist, was den *λόγος* angeht, von Herillos nachgeahmt worden; aber der Ausdruck *δόξα* ist ersichtlich vermieden und auf Grund der Zenonischen Logik (*ἕξις*) unter Hereinmischung der stoischen Erkenntnislehre (*ἐν φαντασιῶν προσδέξει*) ersetzt.

Die Sonderstellung des Herillos in der Stoa kann nach dem Gesagten nicht auf der Hervorhebung des Begriffes *ἐπιστήμη* [3]) beruhen, unter dem er wie Ariston [4]) das ethische Wissen verstanden haben muss; seine Eigenart besteht vielmehr darin, dass er nur Beziehung aller Handlungen auf das ethisch wissenschaftliche Leben verlangte. Das bedeutet zunächst nur eine Veränderung der Methode, schliesst aber zugleich eine Anerkennung jeder Lebensart, auch der nichtkynischen, in sich. Demnach dachte Herillos von den Weisen nicht so engherzig wie andere Stoiker. Ein liberaler Zug bei diesem Philosophen, der sich von Ariston

[1]) Vgl. virt. mor. 441c *ἀρετὴν .... λόγον βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον* (Zenon, Ariston, Chrysippos).

[2]) *τὴν γὰρ ἄγνοιαν μεταπτωτικὴν εἶναι συγκατάθεσιν.*

[3]) Möglich wäre es trotzdem, dass Kleanthes' Schrift *περὶ ἐπιστήμης*, die Pearson S. 50 unrichtig zu den logischen stellt, irgend eine Auseinandersetzung mit Herillos enthielt, gegen den Kleanthes auch eine physikalische Schrift (*πρὸς Ἥριλλον* D. L. VII 174) richtete.

[4]) Senec. ep. 94 und Gal. 595 K., wonach die Tugend die Wissenschaft des Guten und des Bösen ist.

irgendwie unterschieden haben muss, offenbart sich nun weiter darin, dass er den Nichtweisen nicht jedes Streben absprach, sondern für dieselben eine Art von Zielen aufstellte, die für diese Gattung von Leuten ihre Berechtigung hatte, die *ὑποτελίδες*. Nach dem Unterziele (*ὑποτελίς*), sagte er, zielen[1]) auch die Nichtweisen, nach dem eigentlichen Ziele nur der Weise (D. L. VII 165).

Freilich erhebt sich das Unterziel nicht über eine Befriedigung der äusseren Bedürfnisse und Wünsche des Menschen, wie eine uns erhaltene Ausführung über den Begriff lehrt, die im Tone des Chrysippos, aber nicht in seinem Geiste[2]) gehalten ist. Unterziel, heisst es (Stob. ecl. II 47, 12 W.), ist die erste eigentümliche Leidenschaft eines Lebewesens, von der aus das Lebewesen seine innere Zusammengehörigkeit (*σύστασις*) wahrzunehmen begann; sie ist noch nicht mit Vernunft verbunden, sondern unvernünftig, gemäss den physischen und spermatischen Kräften, wie dem Ernährenden (*θρεπτικόν*) und Wahrnehmenden (*αἰσθητικόν*), und jede derartige Leidenschaft hat nur die Stelle einer Wurzel inne, aber noch nicht die einer Pflanze. Denn wenn das Lebewesen entstanden ist, ist es immer gleich von Anfang an durch irgend etwas in besonderer Weise bestimmt, was eben das Unterziel ist. Es besteht aber das Unterziel in einem von folgenden drei Dingen:

---

[1]) Diese Bedeutung hat *στοχάζεσθαι*, wie aus Stob. ecl. II 77, 3 W. erhellt.

[2]) Vgl. Stob. ecl. II 47, 12 W. *τὸ πρῶτον οἰκεῖον τοῦ ζῴου, συναισθάνεσθαι, τῆς συστάσεως, ᾠκειώθη, εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς* mit Chr. D. L. VII 85, Gal. 461 K. *εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ᾠκείωται*. Die Scheidung der *ὑποτελίδες* in *ἡδονή, ἀοχλησία, πρῶτα κατὰ φύσιν* erinnert an das, was Cicero acad. pr. II 45, 138, vermutlich aus der Schrift *περὶ τελῶν* des Chr., von diesem mitteilt. Für *τεχνοειδές* vgl. Chr. fr. 129 Gercke. Die eigene Ansicht des orthodoxen Stoikers kann aber natürlich nicht vorliegen, zumal derselbe die Tugend *φιλοπονία* nicht als *ὑποτελίς* aufzählen und kaum *ὄρεξις* für körperliches Begehren (Appetit) verwenden kann.

entweder in der Lust (ἡδονή) oder in der Schmerzlosigkeit (ἀοχλησία) oder in den ersten naturgemässen Dingen (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν)[1]. Erste naturgemässe Dinge sind hinsichtlich des Körpers wesentliche Beschaffenheit (ἕξις), Bewegung (κίνησις), unwesentliche Eigenschaft (σχέσις), Energie (ἐνέργεια), Vermögen (δύναμις), Begehren (ὄρεξις), Gesundheit (ὑγίεια), Kraft (ἰσχύς), Wohlbefinden (εὐεξία), Fähigkeit leicht wahrzunehmen (εὐαισθησία), Schönheit (κάλλος), Schnelligkeit (τάχος), Unversehrtheit (ἀρτιότης), die Eigenschaften der Lebensharmonie (αἱ τῆς ζωτικῆς ἁρμονίας ποιότητες); hinsichtlich der Seele treffliche Einsicht (εὐσυνεσία), gute Anlage (εὐφυΐα), Lust an der Mühe (φιλοπονία), Beharrlichkeit (ἐπιμονή), Gedächtnis und dergleichen, von denen noch keines künstlich erworben (τεχνοειδές), sondern vielmehr angeboren ist (σύμφυτον). Den Namen ὑποτελίς hat von den Alten[2] noch keiner gebraucht, obwohl sie die Sache erkannten.

Alle hier genannten ὑποτελίδες sind auch nach streng stoischer Auffassung wohlberechtigt, ja sogar wünschenswert, haben aber keine absolute sittliche Bedeutung und sind, wie z. B. die Gesundheit, unter Umständen ihrem Gegenteile nachzusetzen. Herillos scheint mit der Annahme dieser natürlichen Daseinszwecke untergeordneter Natur, mit denen wie mit dem πρῶτον οἰκεῖον sich die nacharistotelischen Schulen eingehend beschäftigten, die Gefahr zu vermeiden gesucht zu haben, in die sich Zenon mit seinen προηγμένα wagte. Herillos entzog sie der ethischen Würdigung und näherte sie mehr der Physik. Es ist bekannt,

---

[1]) Die Aufnahme der primae naturae commoda in die Zielbestimmung verwirft Chr. Cic. acad. pr. II 45, 138; demnach fällt dieser Versuch vor ihn. Vgl. Gal. 470 K. (dazu Hirzel, Unters. II S. 241 ff.).

[2]) Damit sind Sokrates, Platon u. s. w. gemeint; s. Hirzel, Unters. II S. 49 Anm.

dass er die Lehre von den *προηγμένα* mit Ariston verwarf; aber im Gegensatz zu diesem erkannte er den Wert der *προηγμένα* Gesundheit, Schönheit, Kraft an und gibt sich hier wieder als versöhnlich, auch gegenüber andern Schulen, zu erkennen [1]).

Es könnte freilich als Kühnheit aufgefasst werden, jene Stelle über die *ὑποτελίδες* ohne weiteres dem Herillos zu geben. Allein der Name *ὑποτελίς* wird eben nur für Herillos berichtet, und demnach hat dieser zunächst den ersten Rechtstitel auf die ganze Ausführung. Das stoische Kolorit derselben wird man nicht bestreiten wollen, und auch bei Chrysippos ist eine Konnivenz gegen andere Schulen nicht ohne alle Analogie. Stoisch ist die Lehre von den *ὑποτελίδες* ja immerhin, da der Mangel der Vernunft ausdrücklich betont wird und somit die Unterziele eine durchaus untergeordnete Stellung auf der Stufe des halb tierischen Lebens erhalten, als das die Stoiker die Kindheit so gerne hinstellen [2]).

Übrigens hat Herillos die beiden Arten der Ziele so vollständig auseinandergerissen, dass ihm dies alte Kritiker zum Vorwurf machten (Cic. fin. IV 15, 40).

---

[1]) Die *πρῶτα κατὰ φύσιν* decken sich zum grossen Teil mit den *δι' αὑτὰ αἱρετά* oder *σωματικαὶ ἀρεταί* der Peripatetiker Stob. ecl. II 122, 20 W., nur dass *ποδώκεια* statt des stoischen *τάχος* steht. — Auch Chr. zeigt sich im dritten Buche *περὶ ἀγαθῶν* nachgiebig, indem er das Wissen als Ziel zugibt und annimmt (comm. not. 1070 d); die Unterscheidung von *τέλος* und *πρὸς τὸ τέλος* (vgl. Aristot. eth. Nicom. 1113 b, 3 f.) beweist, dass es sich um die Peripatetiker handelt. Doch ist diese Nachgiebigkeit bei Chr. nur ein dialektischer Kunstgriff.

[2]) Schon nach Zenon (fr. 82) ist der *λόγος* erst mit dem vierzehnten Lebensjahre ein *τέλειος*. Die Hebdomadenlehre, wie sie in der pseudohippokratischen Schrift *περὶ ἑβδομάδων* durchgebildet vorliegt, war demnach schon frühe im Gange. Aristot. Pol. 1336 b, 41 wird sich nicht bloss auf Hesiod beziehen. Was Chalcidius über die pseudohippokratischen Hebdomaden sagt, scheint er aus stoischer Quelle zu haben.

Während bei der Bestimmung des höchsten Zieles kein Teil weder des Leibes noch der Seele ungeschützt bleiben dürfe, habe sich Herillos nur der Erkenntnis des Geistes selbst eifrig angenommen, die Handlung aber, die ohne Körper nicht denkbar sei, hintangesetzt, und so sei er genau so einseitig wie die, welche nur den Körper berücksichtigten (Cic. fin. IV 14, 36).

Polemik des Chrysippos und Kleanthes in der Ziellehre.

Den zuletzt angeführten Gesichtspunkt mag schon Chrysippos gegen Herillos hervorgekehrt haben. Ihm entsprach es, statt die Lust zu einem Unterziel zu degradieren, besser, dieselbe mit idealistischer Begriffsumbildung als „Blüte" der Tugend erscheinen zu lassen, so dass Cicero (fin. II 14, 44) von ihm behaupten kann, er habe in dem friedlichen Vergleiche zwischen der streitenden Lust und Tugend die Entscheidung über das höchste Gut anerkannt. Das geschah wohl besonders in der Schrift *περὶ τελῶν*, in welcher, wie wir sahen, Chrysippos die Lust als *ἐπιγέννημα* bezeichnete (D. L. VII 85). Dieselbe ist es vermutlich vor allen, in der er die entschiedene Richtung des Epikuros den Halbheiten der Vermittler vorzog, als die Hieronymos von Rhodos mit seiner *ἀοχλησία*[1]), Diodoros mit seiner Vereinigung der Schmerzlosigkeit und Tugendhaftigkeit[2]), sowie Polemon samt der alten Akademie und den Peripatetikern[3]) gelten können. Nur drei Ansichten über die höchsten Güter (de finibus bonorum), versicherte Chrysippos oft, gäbe es, die sich mit Wahr-

---

[1]) E. Hiller, Hieronymi Rhodii Peripatetici fragm. in Satura philologa H. Sauppio obl. Berlin 1879 S. 102. (Senec. ep. 87, 19).

[2]) Belegstellen bei Susemihl. Litteraturgesch. I S. 154 Anm. 809. Chr. gegen Diodoros auch Cic. fat. 6, 12; 7, 13. ad fam. IX 4.

[3]) Cic. acad. pr. II 42, 131; 45, 139. Tusc. V 8, 21.

scheinlichkeit verteidigen liessen: entweder sei die Tugendhaftigkeit (honestas) das Ziel, oder die Lust, oder beides. Denn die, welche das höchste Gut in der Freiheit von aller Beschwerlichkeit erblickten, gingen zwar dem verhassten Worte „Lust“ aus dem Wege, blieben aber in der Nachbarschaft, was auch die thäten, die eben jenes Gut mit der Tugendhaftigkeit verbänden, und nicht viel anders diejenigen, welche zur Tugendhaftigkeit die ersten Vorteile der Natur hinzufügten (Cic. acad. pr. II 45, 138).

Kleanthes hatte sich, so sehr er sonst Streitfragen vermeidet, mit grosser Feindseligkeit gegen Epikuros gewendet, in der Schrift *περὶ ἡδονῆς*, wie fr. 77 zeigt (vgl. fr. 46). Wenn die Lust das Ziel ist, sagt er, so ist den Menschen zum Übel die Tugend der Verständigkeit (*φρόνησις*) gegeben (fr. 89). Um die Epikureer, welche zwar die Tugenden als erstrebenswert anerkannten, aber nicht um dieser selbst willen, sondern nur der Lust wegen, gleichsam zu beschämen, pflegte sich Kleanthes eines wirkungsvollen Mittels zu bedienen. Mit gleich lebhafter Anschauung, wie Zenon die *προηγμένα* an einen Königshof versetzte, pflegte Kleanthes (fr. 90) seine Hörer aufzufordern, sie sollten im Geiste das Bild der Lust auf einem Gemälde betrachten, die im herrlichsten Gewande und im königlichen Schmucke auf einem Throne sässe. Dienstbereit stünden die Tugenden gleich Mägden da, die nichts für ihre Pflicht erachteten als der Lust zu dienen und ihr ins Ohr zu raunen, sie solle sich hüten, unvorsichtiger Weise etwas zu thun, was das Gemüt der Menschen verletzen oder woraus irgend ein Schmerz erwachsen könne. „Wir Tugenden“, so sprächen sie, „sind dazu geboren, dir Sklavendienste zu thun; ein anderes Geschäft haben wir nicht“[1]).

---

[1]) Augustinus hat nach Ausweis der wörtlichen Berührungen (besonders pudebit — ad ingerendum pudorem) seine Kenntnis aus

Ein anderes Verfahren schlug Chrysippos den Epikureern gegenüber ein. Er folgte ihnen auf ihr Gebiet. „Aristoteles", führt er aus, „hat nicht Recht mit der Behauptung, dass, wenn die Lust das Ziel ist, die Gerechtigkeit aufgehoben werde, mit der Gerechtigkeit aber zugleich jede andere Tugend [1]). Die Gerechtigkeit wird zwar von den Hedonikern in der That aufgehoben [2]); nichts aber hindert, dass die übrigen Tugenden bleiben, wenn auch nicht als Dinge, die um ihrer selbst willen zu erstreben sind, so doch so, dass sie wenigstens Güter und Tugenden bleiben. Denn wenn nach einer derartigen Ansicht sich die Lust als Ziel herausstellt, so scheint mir ein solches Ziel nicht alles in sich einzuschliessen; deshalb ist zu sagen: weder irgend eine Tugend ist um ihrer selbst willen zu erstreben noch ein Laster um seiner selbst willen zu vermeiden, sondern alles dieses muss auf den vorliegenden Einzelzweck bezogen werden. Nichts aber hindert vom Standpunkte der Hedoniker aus, dass die Tapferkeit, Verständigkeit, Selbstbeherrschung, Standhaftigkeit und ähnliche Tugenden unter die Güter gehören und dass ihr Gegenteil zu meiden ist" (Stoic. rep. 1040 e f) [3]). Die Grundidee des dritten

---

Cicero; Augustinus' Abweichung von letzterem ist seinem guten Takte zuzuschreiben, der den Charakter des Gemäldes nicht in dem Grade stören wollte, als es oben geschieht. Die vier Tugenden, die Augustinus aufzählt, — er nennt den Kleanthes übrigens nicht — sind nicht die des Kleanthes.

[1]) Chr. bezieht sich, wie Zeller ($II_2{}^3$ S. 58, 1) meint, auf eine Stelle des Gesprächs *περὶ δικαιοσύνης*; doch ist mir wahrscheinlicher, dass mit *περὶ δικαιοσύνης* die Schrift des Chr. gemeint ist (s. Baguet). In unserm Aristoteles findet sich die Stelle nicht (vgl. eth. Nicom. 1099 a, 7 ff. 1101 b, 14. 1173 a, 18; b, 30. 1174 a, 5). Chr. hatte vielleicht einen vollständigeren Text als wir.

[2]) Vgl. Chr. comm. not. 1070 d. Gewisse Konnivenz gegen andere Schulen ausserdem Chr. Stoic. rep. 1048 a.

[3]) Zeller, III_2 S. 217,3 weist mit Recht darauf hin, dass Chr.

Buches *περὶ δικαιοσύνης*[1]) war: „Diejenigen, welche die Lust nur einfach als Gut, nicht aber als Ziel setzen, können auch die Gerechtigkeit retten; denn wenn jene als Gut anerkannt wird, nicht aber als Ziel und auch das sittlich Schöne zu den Dingen gehört, die um ihrer selbst willen zu erstreben sind, dürften wir vielleicht die Gerechtigkeit retten, indem wir das sittlich Schöne und Gerechte als ein grösseres Gut anerkennen denn die Lust“ (Stoic. rep. 1040 cd)[2]).

Chrysippos musste demnach die Epikureer von einer andern Seite her anzugreifen suchen. Von den Beweisen, die er unter dem Titel *ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν τέλος* in vier Büchern gegen die Erklärung der Lust als Ziel sammelte, werden manche rein logischer Natur gewesen sein[3]). Sein Haupteinwurf war offenbar das Argument, dass die Tugend der Gerechtigkeit sich mit jener Zielbestimmung nicht vertrage; es ist dies die-

---

alle Tugenden für unlöslich verbunden ansieht, übersieht jedoch das *ὑπ' αὐτῶν*, *κατ' αὐτούς* und *κατὰ τὸν τοιοῦτον λόγον*, woraus hervorgeht, dass Chrysippos seine eigene Meinung nicht einmischt; der Stoiker schlägt aber den Aristoteles mit dessen eigenen Waffen, da dieser ein *τέλος* und *πρὸς τὸ τέλος* unterschied (s. S. 51,1) und demnach nicht in der angegebenen Weise gegen die Lust operieren konnte.

[1]) S. comm. not. 1070 d (*περὶ δικαιοσύνης*).

[2]) Hier verzichtet Chr. gleichfalls auf Betonung seines eigenen Standpunktes, nach dem alle Güter und Übel gleich sind (D. L. VII 101). Statt *δι' αὐτῶν αἱρετῶν* ist *δι' αὐτὰ αἱρετῶν* zu schreiben.

[3]) Auch Stoic. rep. 1041 c wendet sich Chr. gegen Platons Satz, es thue einer sich selbst unrecht (Rep. 351 c—352 a), freilich ohne auf Platons Psychologie einzugehen. Trotzdem bringt er in dem Werke *ἀποδείξεις περὶ δικαιοσύνης* eine Reihe von Syllogismen, in denen eben jener Satz bewiesen wird (Stoic. rep. 1041 de). Die Streitfrage *πότερον ἐνδέχεται ἑαυτὸν ἀδικεῖν ἢ οὔ* ist bereits (eth. Nicom. 1138 a, 4—27) behandelt (von Eudemos?). Wegen der ethischen Bedeutung der Frage vgl. Schopenhauer, Preisschr. über d. Grundlage der Moral II 5 S. 126 (Frauenstädt).

selbe Tugend, um derentwillen er auch die engere Zielbestimmung des Zenon nicht adoptiert hatte[1]). Ferner verneinte er auf Grund der Entwickelung des Lebewesens den gegnerischen Satz, dass die erste eigentümliche Regung des Lebewesens auf Befriedigung einer Lust ausgehe, was man mit dem Hinweis auf den Spieltrieb der Jugend beweisen wollte. Von Natur, behauptete der Stoiker, gibt es keine besondere Anlage (*οἰκείωσις*) zur Lust und keine Entfremdung (*ἀλλοτρίωσις*) gegen die Mühe (Chr. Gal. 459 K.)[2]). Wir sahen, dass Chrysippos im Gegenteile die Lust als das zeitlich Spätere hinstellte.

---

§ 3.

Die Tugend.

Vorbemerkung.

Da sich in den Katalogen keine Schriften über die Tugend und nur bei Kleanthes und Chrysippos solche über die Tugenden finden[3]), liegt die Vermutung nahe, dass über den Begriff die ganze Stoa einig war[4]), und dass nur die Unterscheidung der einzelnen Tugenden Schwierigkeiten verursachte. Das erstere ist sehr begreiflich, da Zenon, seiner geschichtlichen Stellung gemäss, von der Tugend ausgegangen sein muss und ein Widerspruch gegen ihn in dieser Frage einer Absage an die Stoa überhaupt

[1]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1035c. 1070d.

[2]) Vgl. Plut. de esu carnium 999d.

[3]) Über einzelne Tugenden ausserdem Ariston und Persaios.

[4]) Auch die Häretiker. Virt. mor. 441c heisst es bei der Definition *κοινῶς δ' ἅπαντες οὗτοι*, nachdem auch von Ariston die Rede gewesen war; damit stimmt Gal. 595 K. *νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν ᾗ λογιζόμεθα καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν* überein.

gleichgekommen wäre, wie diese Dionysios wagte, indem er, durch persönlichen Schmerz belehrt, die Lust zum Ziel erhob[1]).

Definition der Tugend.

Die altstoische Definition der Tugend lautete, entsprechend der stoischen Psychologie: Die Tugend ist ein sich gleich bleibender Zustand (*διάθεσις*) des Herrschenden an der Seele (*τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς*) und eine von der Vernunft gebildete Fähigkeit[2]) oder vielmehr die in sich harmonische, feste (*βέβαιος*) und unerschütterliche Vernunft (virt. mor. 441 c.). Kurz ausgedrückt ist die Tugend eine mit der Vernunft harmonische Seelenbeschaffenheit (*διάθεσις ὁμολογουμένη*)[3]). Die Herillische Definition des Wissens, das nach Ariston der Tugend gleich ist[4]), geht auf dasselbe hinaus, indem auch hier die Ver-

---

[1]) Dionysios scheint den Zenon nicht sehr lange gehört zu haben. Doch steht sein freiwilliges Lebensende wie auch das seiner Jugend und seinem Alter nachgeredete schamlose Treiben (Athen. X 437 e. D. L. VII 167) zu den Grundsätzen der alten Stoa nicht im Gegensatz, die selbst an dem unsauberen Gebahren des Diogenes und Krates kein Ärgernis nahm. Daher ist die Mitteilung des Nikias von Nikaia, welcher nach Useners Nachweis die Quelle für Diogenes Laertios ist, nicht so wertlos, wie sie Susemihl Litteraturg. I S. 72 Anm. 282 ausgibt.

[2]) Für die Begriffe *δύναμις* und *λόγος* vgl. Zen. fr. 93: *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ὀκταμερῆ τὴν ψυχὴν διαδοξάζουσι περὶ ἣν τὰς δυνάμεις εἶναι πλείονας. ὥσπερ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ ἐνυπαρχουσῶν φαντασίας, συγκαταθέσεως, ὁρμῆς, λόγου.*

[3]) Vgl. Stob. ecl. II 68, 7 W. *τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὑτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον*, wo freilich nur auf die *ἀνθρωπίνη φύσις* Rücksicht genommen und die etymologisierende Gebrauchsweise von *ὁμολογούμενος* vermieden ist (durch Poseidonios?).

[4]) Schon Zenon muss das feste Wissen gefordert haben, da sich Kleanthes (fr. 88) für den Satz von der Unverlierbarkeit der Tugend auf die festen Begriffe beruft. Chr. nahm den Begriff *ἐπιστήμη* in die Definition einzelner Tugenden auf.

nunft als Verursacherin des Wissens gilt und die Unerschütterlichkeit mit dem gleichen Worte *ἀμετάπτωτος* betont wird. Der Anschauung von der Tugend liegt, wie die Ausführung über die Leidenschaft lehrt, eine fast an die von chemischen Verbindungen erinnernde Vorstellung [1]) zu grunde, und in der That erklärte die Stoa, wie die Seele, so auch die Tugend für einen Körper [2]), das heisst für die feinste Ausgestaltung des Seelenpneumas. Ästhetisch ausgedrückt ist die Tugend die Schönheit der Seele, das heisst die Symmetrie der Seelenglieder oder das gute Verhältnis des *ἡγεμονικόν* (der Vernunft und ihrer Eigenschaft) in seinen besonderen Teilungen (*κατὰ τοὺς οἰκείους μερισμούς*) [3]).

Eigenschaften der Tugend.

α) Wesensbeständigkeit.

Von Chrysippos wurde insbesondere der Begriff *διάθεσις* hervorgehoben, in welchem ausgesprochen ist, dass die Tugend weder der Steigerung noch der Ver-

---

[1]) Dass das Wort *τρέπεσθαι* chemisch zu nehmen ist, beweist Cleanth. Stob. ecl. I 153, 11 f.; s. auch Ps. Plut. quaest. nat. 26, 2 *τῶν ὑγρῶν τρεπομένων* (Umwandlung der Körpersäfte). Plut. soll. an. 27,6 (Färbungswechsel). Ps. Plut. quaest. nat. 19, 1; 6. adul. et. amic. 52 f. (*τρέπεσθαι . τροπαί*). Amic. multit. 97 b. Plut. de fort. 99 c. werden die Künste *μικραὶ φρονήσεις* oder *ἀπόρροιαι φρονήσεως* genannt (vgl. die Empedokleischen *ἀπόρροιαι*). Über chemische Ideen bei Chr. s. Stob. ecl. I 154 f. W. Ebenso *μεταβολή* Zen. u. s. w. Stob. ecl. I 153 ff.

[2]) Diese harte Formel sieht am ersten dem Chr. ähnlich. Das bei Stob. ecl. II 64, 20 W. vorhergehende *ἀρετὰς εἶναι πλείους* ist mit D. L. VII 92 *ἀρετὰς πλείονας* zu vergleichen, was auch von Chr. gesagt wird; *ἀχωριστοὺς ὑπ᾽ ἀλλήλων* ist zweifellos Chrysippeisch; der Schlusspassus *τὸ γὰρ συμφυὲς πνεῦμα ἡμῖν ἔνθερμον ὂν ψυχῆς* gilt auch für Chr. (Zeller III 1 S. 195,2. Wachsmuth z. St. (Virt. mor. c. 3)).

[3]) Gal. 439—440. 443. 444 K. Schon Demokritos bezeichnet das Glück als eine Symmetrie (Stob. ecl. II 52, 18 W.)

minderung fähig ist (virt. mor. 441 c. u. d; vgl. D. L. VII 101)[1]), und dieses Dogma gegen Platon, der zwar seiner Idee der Tugend, aber nicht der Verwirklichung derselben diese Eigenschaft zuerteilen konnte, und gegen andere mit grosser Heftigkeit verteidigt (Stoic. rep. 1038 e). Die Heftigkeit der Polemik war vielleicht dadurch veranlasst, dass ein Mitglied der Schule, Herillos, statt *διάθεσις* den viel weniger besagenden Begriff *ἕξις* eingeführt hatte. Ihre tiefere Bedeutung aber beruht darin, dass sich durch die Eigenschaft der Konstanz die Tugend von den mittleren Dingen scharf unterscheidet. Letztere lassen eine Anspannung und ein Nachlassen zu; die Tugend als vollendete Beschaffenheit (*τελεία ἕξις*) nicht[2]).

Inhaltlich kann nach jener Ansicht die Tugend nicht zunehmen; aber gelegentlich behauptete Chrysippos doch, dass die Tugenden — nicht die Tugend — an Umfang zunehmen und um sich greifen (*διαβαίνειν*) können[3]). Welchen Wert die letztere, wohl materialistisch gedachte Bestimmung hatte, können wir nicht mehr sagen[4]), zumal der Polemiker, der sie aus ihrem Zusammenhange riss, sie selbst nicht als Widerspruch gegen erstere nehmen will.

---

[1]) Vgl. Cic. inv. I 25, 36.

[2]) Simpl. in cat. 87 a, 12 Brand. *τρίτη δὲ αἵρεσις ἡ τῶν Στωικῶν, οἵτινες, διελόμενοι χωρὶς τὰς ἀρετὰς ἀπὸ τῶν μέσων τεχνῶν, ταύτας οὔτε ἐπιτείνεσθαι λέγουσιν οὔτε ἀνίεσθαι, τὰς δὲ μέσας τέχνας καὶ ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν δέχεσθαί φασιν.* Z. 24 *τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὸ μὲν σπουδαῖον γένος βέβαιον λέγοντας, τὸ δὲ μέσον ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν ἐπιδέχεσθαι.* Simplicius bekämpft diese Lehre und betont, dass die *τελεία ἕξις* nicht nur aus Theoremen bestehe, sondern dass Naturanlage (*φύσις*) und Gewöhnung (*ἔθος*) den einen gerechter werden lasse als den andern.

[3]) In dem Buche *περὶ Διός* Stoic. rep. 1038 e; vgl. Cic. fin. III 15, 48 (fundi quodam modo et quasi dilatari).

[4]) Nach Chr. Orig. c. Cels. 4, 63. patr. 11, 1128 Mign. scheint es sich fast um das gesellschaftliche Umsichgreifen der Tugendhaftigkeit zu handeln.

In dieser aber gibt sich die ganze Starrheit und Überspanntheit des stoischen Tugendbegriffes aufs deutlichste kund. Die Übereinstimmung mit der Vernunft kann eben nur e i n e sein, wie es ja nach der Stoa keine Grade und Stufen in der Wahrheit gibt. Die Tugend ist der höchste Entwickelungspunkt (ἀκρότης), die äusserste erreichbare Grenze im menschlichen Leben [1]); ihr kann eine Unvollkommenheit, wie sie in der Annahme einer Steigerungs- oder Verminderungsfähigkeit gegeben wäre, nicht zukommen.

Dies ist die gemeinsame Ansicht der ersten Schulhäupter. Denn auch die im Wortlaute abweichende Definition des Kleanthes nimmt die Tugend als einen Zustand; nur hat er die Tonoslehre des Herakleitos hineingetragen [2]) und für διάϑεσις das anschaulichere τόνος gesetzt [3]). Unter

---

1) S. S. 61.

2) Hirzel, Unters. II S. 118 f. 158 ff. Gegen Hirzel polemisiert Stein, Psychol. d. Stoa S. 73 Anm. 109, nicht ganz mit Glück. Dass bei Kleanthes ein Heraklitischer Gedankenkreis vorliegt, sagt die Verbindung von τόνος mit πληγὴ πυρός; nur hätte Hirzel S. 118 deutlicher aussprechen sollen, dass der mythologische Blitz des Zeus in der allegorischen Weise der Stoiker philosophisch, das heisst eben als πῦρ in dessen weitester Bedeutung aufzufassen ist. Die Heraklitische Lehre von der Harmonie der Welt in der Doppelspannung der Welt setzt den Begriff der einfachen Spannung τόνος ebensogut voraus, als die Lehre von der Centripetal- und Centrifugalkraft den Begriff „Kraft" mit eigentümlicher Verwendung. Τόνος ist auch durch die beiden Bilder von der Leyer und vom Bogen gegeben, und so sind die Varianten παλίντροπος oder παλίντονος ohne Belang. Entgegengesetzte Bewegung musste Herakleitos annehmen, damit die Welt nicht durch die stete Bewegung zerrissen werde. Wenn Diogenes der Kyniker (Stein a. a. O. S. 30 Anm.) sagt: οὐδένα καλὸν εἶναι πόνον, οὗ μὴ τέλος εἴη ἐμψυχία (εὐψυχία?) καὶ τόνος ψυχῆς, ἀλλ' οὐχὶ σώματος, so sieht man ganz klar, wie der Begriff τόνος zuerst auf dem Körper ruhte und auf dem natürlichen Wege der Begriffsveränderung auf die Seele übertragen wird; dabei läuft das Wortspiel πόνος — τόνος mit unter.

3) Dass Kleanthes die im physikalischen Zusammenhang der Stelle

der Spannung haben wir uns mit Stein eine Expansiv- und Attraktivkraft zu denken; sie ist, sagt Kleanthes (fr. 76), ein stossendes Drängen des Feuers (πληγὴ πυρός). Wenn die Spannung in der Seele genügend gross geworden ist, um die anfallenden Aufgaben zum Ziel zu bringen, so wird sie zur sieghaften Stärke (ἰσχὺς καὶ κράτος). Auch Chrysippos macht die Tugend, die er als Spannungstüchtigkeit (εὐτονία) und Stärke (ῥώμη, ἰσχύς), zuweilen auch mit Ariston[1]) als Gesundheit[2]) bezeichnet, zu einem Werke der Spannung (Gal. S. 403 K.). Die Spannung selbst aber kann nach der ganzen Auffassung der alten Stoa nur durch die Vernunft bewirkt sein[3]).

β) Erreichbarkeit.

Nach dem Gesagten ist es unmöglich, dass bereits Kinder die Tugend besitzen, da sie noch nicht im Besitze der Vernunft sind. Dem Beweise, dass der Erwerb der Tugend bei uns steht, und dass uns diese nicht von selbst wächst wie etwa der Bart, ist folgende Ausführung des Chrysippos gewidmet: „Die Tugenden besitzen wir nicht von Natur aus. Man soll nichts Unmögliches von derselben verlangen; sie selbst ist das Mass für das Mögliche und Unmögliche. Die Tugend ist eine Vollendung (τελειότης[4]) und der Gipfelpunkt (ἀκρότης) für die besondere Natur jedes Einzelnen. Es ist unmöglich, dass etwas Un-

(aus den ὑπομνήματα φυσικά) nicht genannte, wohl aber fr. 83 erwähnte ἀρετή meint, geht erst aus dem dort Nachfolgenden hervor.

[1]) Virt. mor. 440 f.

[2]) Gal. S. 437 ff. K.

[3]) Dass die von Chr. gemeinte δύναμις eine andere sei als die λογικὴ δύναμις, ist nur eine Unterlegung des Galenos.

[4]) Chr. Gal. S. 468 K. μία γὰρ ἑκάστου τῶν ὄντων τελειότης, ἡ δὲ ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως, ὡς αὐτὸς (sc. Χρύσιππος) ὁμολογεῖ.

vollendetes (ἀτελές) in der Vollendung ist; unvollendet ist aber das Gewordene sofort beim Entstehen. Also ist es auch nicht möglich, dass der Mensch die Tugend einfach natürlich wachsen lässt[1]). Freilich ist ihm die Natur zum Erwerb (κτῆσις) derselben nicht unbehilflich, sondern er hat von jener die Fähigkeit (δύναμις) und Tauglichkeit (ἐπιτηδειότης), die Tugend aufzunehmen, eine Eigenschaft, die kein anderes Lebewesen hat; und wegen dieser Fähigkeit unterscheidet sich der Mensch von Natur von den andern Lebewesen, obwohl er hinter vielen Lebewesen zurückbleibt in den körperlichen Vorzügen. Wenn wir nun von der Natur die Fähigkeit zur Aufnahme der Tugend in der Weise hätten, dass wir, indem wir im Alter vorwärts schreiten und vollendet werden, auch diese empfangen, wie die Fähigkeit herumzugehen, die Zähne oder den Bart wachsen zu lassen oder etwas anderes, was uns gemäss der Natur später von selbst zu teil wird, so stünden nicht einmal auf diese Weise die Tugenden bei uns (ἐφ᾽ ἡμῖν), ebensowenig wie etwas von dem eben Erwähnten. Da wir sie aber nicht auf diese Weise erwerben — denn wenn, wie die andern Dinge, so auch Verständigkeit und Tugend dem Menschen mitangeboren (συγγενῆ) wären, so dass alle oder doch die meisten Menschen wie die andern gemäss der Natur kommenden Dinge auch die Tugend ohne weiteres Zuthun bekämen, so würden wir nicht die Fähigkeit zur Aufnahme der Tugend allein, sondern auch die Tugenden selbst von der Natur haben, und so bedürfte auch nichts des Lobes oder Tadels oder dergleichen und wir hätten bei den Tugenden und Lastern mehr eine Ent-

---

[1]) Hier (129, 46) ist wohl, einer bekannten Wendung gemäss, auf die Chr. dann anspielt (barbam alere), statt φῦναι zu geben φῦσαι, wodurch die beabsichtigte etymologische Hindeutung auf φύσις sinnfälliger wird.

schuldigung und Erklärung[1]) für deren Dasein nötig wie bei den Göttern —; da es sich aber nicht so verhält — denn wir sehen, dass nicht alle und nicht einmal die meisten im Besitze der Tugenden sind, was doch das Kennzeichen (σημεῖον) für die gemäss der Natur eintretenden Dinge ist, sondern man muss zufrieden sein, wenn vielleicht nur einer etwas derartiges erlangt, einer, der durch Übung (ἄσκησις) und Lernen (διδασκαλία) den physischen Vorrang der Menschen gegenüber den andern Lebewesen beweist, indem er durch sich selbst das Notwendige, was unserer Natur gebricht, hinzufügt —: deshalb steht der Erwerb der Tugend bei uns, und Lob und Tadel, Ermahnungen zum Bessern und Erziehung durch bessere Sitten (ἔθη) gemäss den Gesetzen sind nicht unnütz (ἄχρηστοι) oder vergeblich (μάτην). Denn nichts von dem, was den bestimmten Dingen von Natur aus zukommt, kann durch irgend eine Gewöhnung (ἔθος) anders werden — man darf das Schwere noch so oft in die Höhe werfen; es wird nicht daran gewöhnt werden, gemäss seiner Natur in die Höhe zu fliegen —; die Charaktere (ἤθη) der Menschen aber erhalten ihre verschiedenen Beschaffenheiten durch die verschiedenen Gewöhnungen. Und bei den Dingen, die wir gemäss der Natur haben, haben wir zuerst die wesentlichen Eigenschaften erworben, um dann diesen gemäss uns zu bethätigen (ἐνεργεῖν) — denn wir erwerben die Eigenschaft des Sehens nicht, wenn wir oft gesehen haben, sondern wir sehen in der Weise, dass wir diese Eigenschaft bereits haben —; bei den Dingen dagegen, die wir nicht von Natur haben, erwerben wir infolge der Bethätigungen die Eigenschaften. Denn zum Baumeister dürfte keiner auf andere Weise werden, als

---

[1]) Statt οὐσίαν, das wohl durch παρουσίας mitveranlasst ist, wird — nach Gercke — αἰτίαν zu lesen sein.

indem er oftmals die Thätigkeiten eines Baumeisters nach den Anweisungen eines Lehrers ausübt; da wir so auch die Tugenden erwerben — denn indem wir die Werke des Masshaltens (*τὰ σωφρονικά*) verrichten, werden wir massvoll —, so dürften sie uns nicht von Natur zu gebote stehen“ (fr. 129, 40 ff. Gercke)[1].

Nach dieser Stelle, die zugleich einen Eindruck von des Chrysippos Sprache und Darstellung geben mag, ist es Sache unseres Willens, die Tugend zu erwerben; und notwendig zum Erwerbe ist die Übung. Letzteren vielleicht von Zenon etwas vernachlässigten Begriff hatte schon Ariston[2], der als Feind der praktischen Ethik einer Brücke zwischen Theorie und Praxis bedurfte, wohl nach dem Vorgange der Kyniker (D. L. VI 70 f.), stark betont, wie auch Herillos und Dionysios *περὶ ἀσκήσεως* geschrieben hatten. Der Weg, auf dem der Mensch die notwendigen, ihm aber nicht von selbst kommenden Begriffe von der Tugend erhält, ist der der belehrenden Mitteilung. Der Sokratische Grundsatz von der Lehrbarkeit der Tugend wurde von der Stoa wie von den Kynikern mit grossem Nachdrucke festgehalten[3]. Es ist kein Zufall, dass dieser Satz nicht auch von Zenon berichtet wird, da dieser an-

---

[1]) Arist. eth. Nicom. 1137 a, 14 wird behauptet (von Eudemos), dass *τὸ δίκαιον* nicht bei den Menschen sei. Eth. Nicom. 1109 b, 30 ff. ist die Frage noch nicht so präzis gestellt (1110 a, 17); aber 1113 b, 6 wird entschieden, dass *ἐφ' ἡμῖν ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ κακία*, freilich auf andere Weise als bei Chr.

[2]) Senec. ep. 94, 3 disciplina et exercitatione. N. Saal S. 34: Gegen die Leidenschaften bedarf es vieler Übung und vielen Kampfes (*ἀσκήσεως καὶ μάχης*). Stob. flor. IV 111: Die Seele braucht Pflege, wenn sie von Leidenschaften frei sein will.

[2]) Cleanth. fr. 79. — Chr. D. L. VII 91. — Das Stück *ὅτι διδακτὶν ἡ ἀρετὴ* bei Plut. op. mor. 439 a könnte mit der Stoa zusammenhängen: Platon, Herakleitos, Diogenes, ein Lakonier, Herodot werden genannt; *διάθεσις, δικαιοπραγεῖν, ἐνδέχεται* sind ebensosehr stoisch als peripatetisch.

fänglich keinen Übergang von den Schlechten zu den Guten annahm; gerade die Möglichkeit aber, dass aus Schlechten Gute werden, wird als stoischer Beweis für jenes Dogma unter den Namen Kleanthes, Chrysippos und Poseidonios angeführt (D. L. VII 91)[1]. Chrysippos scheint dasselbe durch den weiteren Satz gestützt zu haben, dass die Güter und Übel wahrnehmbar sind (Stoic. rep. 1042 f. comm. not. 1062 c.); denn beide Sätze entstammen der Schrift *περὶ τέλους*[2].

γ) Unverlierbarkeit.

Das Gegenbild zu der Frage, wie die Tugend erworben wird, ist die für die Stoa charakteristische Lehre von der Unverlierbarkeit der Tugend. Die Härte des Satzes allein würde auf Zenon als Urheber raten lassen, da die Nachfolger, dem Kreuzfeuer der übrigen Schulen ausgesetzt[3], denselben schwerlich neu aufgestellt hätten. Zudem ruht in Zenons Annahme, dass die Guten durch ihr ganzes Leben die Tugenden geniessen (fr. 148)[4], jene Folgerung mit eingeschlossen. Kleanthes zog die in der Definition der Tugend gegebene Festigkeit der Begriffe zum Beweise heran (fr. 80 *διὰ βεβαίους καταλήψεις*) und verstieg sich sogar zu der Paradoxie, der Weise behalte auch im Rausche die Tugend bei[5]. Er wollte damit, wie

[1]) Der Name Poseidonios spricht dafür, dass schon Kleanthes den Grund aufgebracht hatte, wenn auch von diesem der Fundort nicht zitiert wird.

[2]) Die Lehre von den *αἰσθητά* war eine schwierige und umstrittene, aber für Chr. von Bedeutung. Chr. Stoic. rep. 1036 e.

[3]) Theophrastos wies den Umschlag der Tugend nach (Simplic. in cat. 86 b, 27 Brand.).

[4]) Vgl. Chr. D. L. VII 89 *ἀτ' οὔσῃ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου.*

[5]) Hirzel, Unters. II S. 68 Anm. 3, und v. Arnim, Quellenstudien zu Philo S. 104 und 106. Die Ansicht des Kleanthes vertritt auch

von Arnim fein bemerkt, lediglich den character indelebilis der Tugend aussprechen[1]). Chrysippos äussert sich, es stehe nicht mehr bei dem Menschen, die einmal errungene Eigenschaft der Tugend aufzugeben, sowenig es dem, der sich von einer Höhe herabgestürzt habe, freistehe, stehen zu bleiben, obwohl er vorher die Freiheit hatte, sich herabzustürzen oder es bleiben zu lassen (fr. 131 Gercke)[2]). Damit wird nur geleugnet, dass es dem freien Belieben des Menschen anheim gegeben sei, die Tugend wieder wegzuwerfen. Keine Ausnahme[3]) ist es, wenn Chrysippos, in der Absicht, den Einwurf des Arkesilaos gegen Zenons Lehre vom Rausche feiner zu parieren als Kleanthes, distinguierend die Möglichkeit des Tugendverlustes zugab im Hinblicke auf Rausch und Melancholie (D. L. VII 127). Denn die Melancholie kann über den Weisen kommen, ohne dass er etwas dazu thut, etwa wie eine Krankheit[4]). Wird die Möglichkeit solcher

---

Epiktet (diss. I 18, 23. II 17, 33. III 2, 5. Bonhöffer, Epiktet I S. 25. II S. 56. 62 f.) und zwar so, dass man annehmen muss, schon Kleanthes habe auf die Einrede des Arkesilaos (v. Arnim S. 105) Rücksicht genommen. Derselbe Einwand könnte aber auch von peripatetischer Seite her erfolgt sein; vgl. eth. Nicom. 1147 a, 13; b, 7. 1152 a, 15, wo die Handhabe zu derartiger Polemik gegeben ist.

[1]) Kleanthes drückt das Gleiche in dem Prädikate *αἰεὶ διαμένον* des einen Gutes (fr. 75) aus. Ein Schüler der Stoa sagt bei dem Komiker Theognetos: Noch niemand, der die Weisheit nahm, hat sie verloren (Athen. III 104 c).

[2]) Der Vergleich mit dem unaufhaltbaren Schwung des einmal in Bewegung Gesetzten findet sich, wenn auch in etwas abweichendem Sinne, in der Schrift über die Leidenschaften. In *περὶ εἱμαρμένης* führte Chr. stets wieder den Stein an, der, angestossen, infolge seiner Schwerkraft abwärts stürzt (s. Gercke im Index verborum s. v. *λίθος*).

[3]) So meint Gercke S. 699 Anm. 2.

[4]) M. Heinze, Stoicorum ethica ad origines suos relata S. 22 verweist auf Aristot. cat. 8 b, 29, wo die Wissenschaft als durch Krankheit oder Ähnliches gefährdet hingestellt wird. Aus Simplic. in cat. 87 a, 2

körperlich-geistigen Zustände eingeräumt, so ist es eine zwingende Folge seines Tugendbegriffs, wenn Chrysippos in solchen Fällen die Tugend für verlierbar hält. Chrysippos hat dreierlei Arten von Umschlägen (*μεταβολαί*) der Seelenspannung unterschieden: 1) die Leidenschaften, die zum Laster, 2) die *μεταβολαὶ κατὰ διάθεσιν*, die zur unveräusserlichen Tugend führen, und 3) die *μεταβολαὶ καθ' ἕξιν* (virt. mor. 441 c.), und Simplicius (in cat. 86 b, 27 Brand.) erläutert, offenbar an Chrysippos denkend[1]), den Vorgang so: der Tugendverlust finde zusammen mit dem Verluste der ganzen vernünftigen Beschaffenheit (*ἕξις*) statt, indem zwar nicht die Lasterhaftigkeit dafür eintrete, aber doch die Festigkeit (*βεβαιότης*) gelockert werde und in die von den Alten sogenannte mittlere Eigenschaft (*ἕξις μέση*) umschlage. Doch auch in Konsequenz einer andern Ansicht musste Chrysippos den Rausch als Ursache eines Tugendverlustes anerkennen. Im ersten Buche *περὶ ἀρετῶν* führte er aus, dass die Tugenden einander gegenseitig folgten; wer die eine habe, habe alle, und wer gemäss der einen handle, handle gemäss allen; denn soweit sie Wissenschaften und Künste seien, hätten sie gemeinsame Lehrsätze (*θεωρήματα*) und dasselbe Ziel, weshalb sie auch

ist zu entnehmen, dass Chr. sich in der Frage über die *στερήσεις* (vgl. metaph. 1023 a, 5) an Aristoteles, diesen weiterführend, anschloss; Eigenes trug auch Iamblichos später bei. Aus Ariston Senec. ep. 94, 17 wird klar, dass die Melancholie (bilis nigra) als körperliche, nicht geistige Krankheit galt.

[1]) Mit *παλαιοί* sind ohne Zweifel die alten Stoiker — denn nur um diese handelt es sich dort zunächst — bezeichnet; aber weder Zenon noch Kleanthes können gemeint sein. Ausserdem befindet sich Simplicius mit Plutarch in Kongruenz. Auch nennt ersterer bald nachher den Chr. (er meint wohl die Schrift *περὶ τῶν κατὰ στέρησιν λεγομένων πρὸς Θέαρον α'* oder *περὶ καταγορευτικῶν πρὸς Ἀθηνόδωρον α'* D. L. VII 190; vgl. 53.); auf diesen scheinen die Aristoteleskommentatoren, wo sie nicht auf doxographische Litteratur sich stützen, meist Rücksicht zu nehmen.

untrennbar seien (D. L. VII 125. Stoic. rep. 1046 e. Stob. ecl. II 63, 6. 64, 18 W.)[1]). Eine Äusserung Ciceros (Tusc. II 14, 32) lässt schliessen, dass daraus, wie auch notwendig ist, gefolgert wurde: wer eine Tugend verliert, verliert alle. Da nun im Rausche ohne Frage die *σωφροσύνη* oder auch die *ἐγκράτεια* dahinsinkt, so muss der Rausch auch den Verlust aller Tugenden im Gefolge haben.

Solange diese Lehre ohne Rücksicht auf ein ethisches Subjekt ausgedacht wird, ist sie widerspruchsfrei und im besondern gegenüber Kleanthes durchaus berechtigt. Bei der Melancholie[2]) ist dieselbe auch auf den Weisen anwendbar, da eine solche Krankheit ausserhalb des Subjektes ihre Ursachen hat und auch vom Schicksal gesendet sein kann. Beim Rausch aber kommt die freie Selbstbestimmung des Weisen, der auch die Folgen des Weingenusses kennen muss[3]), ins Spiel. Chrysippos nennt den Rausch (*μέθη*) einen kleinen Wahnsinn (*μανία*, Stob. flor. XVIII 24); dieser ist für ihn danach ein kurzer Zustand der Leidenschaft[4]). Und so ist es durchaus wahrscheinlich, dass er seinen Satz beim Rausche so wendete: eben weil der Rausch Tugendverlust nach sich zieht, darf sich der Weise nicht betrinken[5]). Materiell war gewiss auch Kleanthes mit

[1]) Dass 63, 6 des Chr. Worte vorliegen, hat Baguet S. 258 entdeckt; s. auch C. Schuchhardt, Andronici *περὶ παθῶν* S. 39.

[2]) Simplicius erwähnt noch Fieberstarre (so nach Zeller 271,3, der durch Epiktet zu stützen ist, statt des unsinnigen *καιροῖς*), Lethargie und Genuss von Gift. Da unter letzterem kaum der Rausch eingeschlossen sein dürfte, ist anzunehmen, dass die Beispiele nicht von Chr. stammen, sondern von einem Stoiker, der gerade den Rausch ausser Frage lassen wollte.

[3]) S. die S. 25, 1 zitierte Stelle.

[4]) Nach Chr. D. L. VII 111 ist die *μέθη* wirklich eine Leidenschaft.

[5]) v. Arnim, Quellenst. z. Philo S. 108, giebt daher mit Recht Stob. ecl. II 109, 5 dem Chr., wo es heisst, der Vernünftige (*νοῦν ἔχων*) betrinke sich nicht, da der Rausch (*μέθη*) etwas Sündhaftes (*ἁμαρτητικόν*) einschliesse, der Gute aber sich in nichts versündige.

Zenon[1]) derselben Ansicht[2]). In keinerlei näherer Beziehung zu der Streitfrage steht für die alte Stoa — und auch sachlich nicht — die Erwägung, ob dem Weisen mässiger Weingenuss oder gar eine Erheiterung gestattet sei. Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, dass schon die alte Stoa zwischen leichtem Angeheitertsein und wirklichem Rausche eine feine Grenze zog[3]). Das ganze Thema hatte übrigens in der Stoa eine solche Wichtigkeit, dass die Diskussion darüber wie über die Einteilung der Philosophie und über die Zielformel nie zur Ruhe kam.

Wenn auch die bisherige Erörterung gezeigt hat, dass die Unverlierbarkeit der Tugend eine Forderung des ganzen Systems ist, so muss doch auch darauf hingewiesen werden, dass dieses Dogma nebendem seine praktische Seite hatte. Wenn sie verlangten, des Menschen ganzes Streben solle in der Tugend aufgehen, so durften sie nicht die Jünger der Philosophie dadurch abschrecken, dass sie zugaben, was kaum mit heisser Mühe erkämpft sei, könne wieder verloren werden. Der Stoiker hatte kein Jenseits, das ihn des dauernden Glücksgenusses versicherte; er heischt vom Diesseits alles, wonach das menschliche Herz in seinem Glücksbedürfnis sich sehnt. Dazu zählt aber vor vielem anderen das Bewusstsein der

---

[1]) Zen. Senec. ep. 83, 8. Arnim a. a. O. S. 104 f. 135 f. (der griechische Wortlaut aus Philo de plantatione Noë). — Den trunkenen König Antigonos wies Zenon scharf zurecht (apophth. 26).

[2]) Nach Cleanth. fr. 75 ist das Gute *αὐστηρόν*. Auch Herakleitos (Stob. flor. V 120) hatte bekanntlich den Rausch (*μεθυσθῆναι*) verdammt.

[3]) Für Zenon s. besonders D. L. VII 26; auch apophth. 27. Ariston unterscheidet als verschiedene Wirkungen desselben Weines *παροινοῦν* und *πραΰνεσθαι*. (Zen. *ἡδύς* und *μείλιχος*). Persaios Athen. XIII 607 b, wo selbst *ὑποπίωμεν* und *μεθυσθείη* im milderen Sinne gebraucht werden. Bei Chr. pflegte das innere Licht noch zu strahlen, wenn auch die Beine wankten (D. L. VII 183. *οἰνώσεις. μεθύει.* Front. epistul. rec. Naber S. 227, 1; vgl. Athen. I 8 c).

Sicherheit und Beständigkeit des Glückes. So wird denn die Tugend, wie auch der Weise, aufs höchste gepriesen. Sie ist schon als reine Seelenbeschaffenheit und nicht erst in ihrer Bethätigung herrlich[1]). Sie ist an und für sich zur Glückseligkeit ausreichend[2]). Denn zu nichts anderem als zum tugendhaften Leben ist der Mensch geboren[3]), und dieses allein ist anzustreben[4]); oder, wie vielleicht schon Chrysippos[5]) argumentierte, wenn die Hochherzigkeit (*μεγαλοψυχία*) für sich selbst genügend ist, über alles erhaben zu machen, und wenn diese ein Teil der Tugend ist, so ist auch die Tugend sich selbst genug, die ebenfalls das verachtet, was lästig zu sein scheint. Die Tugend zieht durch ihren eigenen Glanz die Gemüter an sich, indem auch nicht der geringste äussere Vorteil in Aussicht gestellt ist und kein Lohn verlockend wirkt[6]).

δ) Einheit und Unteilbarkeit.

Eine besonders wichtige Eigenschaft der Tugend musste für Zenon, der den Menschen als Ganzes ansah und Körper und Geist aus Einem erklärte, insbesondere aber nur eine Seelenkraft aufstellte[7]), die Einheit und Unteilbarkeit sein (Stoic. rep. 1034 c. Cic. acad. pr. I, 10, 38). Diese sokratische Anschauung war wohl der Aus-

---

[1]) Zen. Stoic. rep. 1034 c. Cic. acad. pr. I 10, 38.

[2]) Zen. fr. 125. — Chr. D. L. VII 127. 189.

[3]) Zen. fr. 125.

[4]) Zen. Cic. off. III 8, 35. fin. II 11, 35.

[5]) D. L. VII 128. Der Wortlaut stammt von Hekaton, dem wir die Fragmente aus der Schrift *περὶ ἀρετῶν* verdanken (D. L. VII 125. 127). Aber die Beweisart — Schluss von einer Tugend auf alle — und die *μεγαλοψυχία* sind Chrysippeisch.

[6]) Zen. fr. 125 vgl. Ariston. Senec. ep. 94, 11. Chr. D. L. VII 89.

[7]) Der Zusammenhang der psychologischen Grundvorstellung mit diesem Satze der Tugendlehre wird für Ariston durch Gal. 595 K. bezeugt.

gangspunkt und scheint gegenüber den Peripatetikern scharf hervorgehoben worden zu sein. Zugleich aber suchte Zenon den bewusst erstrebten Anschluss an Sokrates auch dadurch zu erreichen, dass er die Lehre des Sokratikers Platon von den vier Kardinaltugenden Verständigkeit, Tapferkeit, Mässigung, Gerechtigkeit (*φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη* fr. 134) aufnahm. Der Grund war die didaktische Vorliebe Zenons für Einteilungen mit drei oder auch vier[1]) Gliedern, die sich durch sein ganzes System hinzieht. Die vier Tugenden sind nach Zenon[2]) von einander untrennbar, unter sich aber verschieden; das zusammenhaltende Band ist die *φρόνησις*, die allgemeine Seeleneigenschaft, die allen übrigen Tugenden zu grunde liegt[3]). Gerechtigkeit ist die Verständigkeit im Austeilen (*ἐν ἀπονεμητέοις*), Mässigung die Verständigkeit im Auswählen (*ἐν διαιρετέοις*), und Tapferkeit die Verständigkeit im Ertragen (*ἐν ὑπομενετέοις*)[4]). Die Verständigkeit selbst scheint danach in der Tugendhaftigkeit überhaupt bestanden zu haben. Die eigentümliche Stellung der *φρόνησις* neben und zugleich über den drei andern Tugenden hat eine Analogie[5]) in der Stellung des *ἡγεμονικόν* neben und über

---

[1]) 4 Glieder scheint Platon zu lieben; so geht die Vierteilung durch den Kratylos (4 Vokale, 4 Eigenschaften des Apollo u. s. w.)

[2]) Für Chr. s. S. 67 f.

[3]) Haupttugend ist dieselbe auch in der Polemik des Arkesilaos (Sext. E. math. VII 158 Bekk.). — Das entspricht genau dem Sokratischen Standpunkt Xenoph mem. III c. 9.

[4]) C. Schuchhardt, Andronici *περὶ παθῶν* S. 42 f., will — ohne immer stichhaltige Gründe (doch s. S. 66 f.) — dem Zenon noch weitere Definitionen zuschieben. — Die drei oben genannten Tugenden ausser *φρόνησις* meint Zen. fr. 160 mit *μήτε ἡδόμενον αἰσχρῷ τινι* (*σωφροσύνη*), *μήτε τι προσιέμενον τῶν δεινῶν* (*ἀνδρεία*) *ἢ πράττοντα τῶν ἀδίκων* (*δικαιοσύνη*).

[5]) Vgl. auch die Dekas des menschlichen Wesens Clem. Alex. strom. II 455, die sich aus Leib und Seele und den acht Seelen-

den sieben anderen Seelenteilen; hier wie dort soll dies wohl ein Ausdruck für die Einheitlichkeit der Teile sein[1]). Hirzel[2]) hat in jener Bestimmung der *φρόνησις* mit Recht einen Widerspruch erblickt[3]); die Gegner der Stoa haben denselben herausgefunden, und schon frühzeitig mussten die Schüler ihren Meister, abändernd oder erklärend, in Schutz nehmen. Wir sehen, dass die vier Kardinaltugenden von Zenon zwar schulmässiger gefasst sind als bei Platon[4]), dass aber die Einteilung immer noch kein kanonisches Ansehen hat[5]).

Was die folgenden Glieder der Stoa beibehielten, war die Einheit der Tugend[6]). Die Schwierigkeit bestand in dem Verhältnis der Einzeltugenden zu der einen Gesamttugend. Es scheint, als ob besonders die megarisch-eretrische Schule lebhafte Einwürfe gegen Zenons nicht hinreichend klare Lehre eröffnet habe[7]). Wenn Zenon

---

teilen zusammensetzt (Bonhöffer, Epiktet I S. 64) und die Tetras der *στοιχεῖα*, wobei das Feuer das Urelement ist.

[1]) Vgl. Stein, Psychol. d. Stoa I S. 119 f. Übrigens hat schon Aristoteles de an. 432 a, 15—432 b, 7 die Einheitlichkeit betont.

[2]) Unters. II S. 99. Ich halte auch seine Herstellung von Stoic. rep. 7, 1 für sicher. Für die Veranlassung von *ἐνεργητέοις* statt *ἐναιρετέοις* ist an das folgende *ἐνεργείας* zu erinnern.

[3]) Ich muss dies im Hinblick auf Pearson S. 15 f. hervorheben.

[4]) S. Zeller II_1 3 S. 748 Anm. 2.

[5]) Wenn Aug. Schlemms Ansicht, dass zu Plutarch de fortuna Zenon Vorlage war, richtig wäre, hätte Zenon schon *πρόνοια. εὐβουλία* (99 a) unterschieden. Dort finden sich auch die Begriffe *ἐμπειρία, μνήμη, σοφία, τέχνη.* c. 4 erinnert an Kleanthes, an dessen Tonoslehre *ἄνεσις — ἐπίτασις χορδῶν.*

[6]) Ariston Gal. 595 f. K. Weiteres N. Saal S. 32 Anm. 34 Anm. Bei Kleanthes geht dies aus der Wiederholung des Begriffes *ἰσχὺς καὶ κράτος* bei den Einzeltugenden hervor und aus der Fassung des Buchtitels *περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ* (nicht *αἱ αὐταὶ ἀρεταί*) *καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός.*

[7]) S. D. L. II 106. Virt. mor. 440 f., wo Chr. letzte Quelle

die einzelnen Tugenden als Bethätigungsformen der einen Tugend auffasste, so behauptete Menedemos, Mässigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit seien nur verschiedene Namen für dieselbe Tugend, wie Sterblicher und Mensch dasselbe bedeuten; die Tugend wäre bei dieser Ansicht nur ein Ding, aber subjektiv von verschiedenen Seiten angeschaut. Ariston[1]) mochte diesen Nominalismus im Kampfe gegen Alexinos kennen gelernt und sich an den grossen Nominalismus des Antisthenes erinnert haben[2]). Seine Tugendlehre trägt wenigstens deutlich nominalistisches Gepräge: die Tugend nimmt verschiedene Namen an, je nach der unwesentlichen Eigenschaft, die im Verhältnis zu einem Dinge hervortritt (*κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν*; *τὸ πρός τί πως ἔχειν*). Die Abweichung von Menedemos besteht darin, dass im Grunde doch ein objektiver, wenn auch leichter Unterschied zwischen den Einzeltugenden zugegeben wird, indem dem Namen ein Thatsächliches zu grunde gelegt wird, nämlich die gerade durch das Verhältnis zum Objekte hervorstechende Eigenschaft der Tugend. Bedeutender ist der Gegensatz zu Zenon, der wirklich verschiedene Modifikationen, also etwa eine veränderte Mischung des nämlichen Seelenstoffes, ansetzt. Ariston leugnet die Verschiedenheit und Mehrheit; das sei gerade so, wie wenn man unsern Gesichtssinn, falls er sich an Weisses macht, Weissgesicht nennen wollte, bei Schwarzem

ist, führt als Hauptvertreter Menedemos von Eretria an. Bei Zenon, der die Dreiteilung liebt, liegt eigentlich eine Dreiteilung vor; gerade gegen eine Dreiteilung der Tugenden, nicht auch gegen die *φρόνησις* kämpft Menedemos.

[1]) Für das Folgende Saal S. 33 Anm. 1 und 2.

[2]) Nominalistisch ist auch der Beweismodus Aristons Senec. ep. 94, 14—15, wo er die Möglichkeit von Allgemeinvorschriften für individuelle praktische Fälle leugnet; ebenso die paar Sätze Aristonischer Psychologie bei Porphyrios Stob. ecl. I 348, die daher dem Stoiker zugeschrieben werden können; ferner Plut. exil. 600 f.

Schwarzgesicht u. s. w. Doch gibt er für die Verschiedenheit der Bezeichnung den gleichen Grund an wie Zenon für die Verschiedenheit der Gestaltung, indem er zwischen dem reinen Seelenzustande, abgesehen vom Handeln, und zwischen der Seele, wenn sie beim Handeln ankommt, einen Unterschied macht[1]), so demnach, wie später Panaitios (D. L. VII 92) theoretische und praktische Tugend trennt. Mit der Tugend ist es wie mit dem Messer, sagt er, das nur ein einziges ist, jedoch das eine so, das andere anders durchschneidet; auch das Feuer hat nur eine Natur (*φύσις*), bethätigt sich aber an verschiedenen Stoffen. In seinen Definitionen der Tugenden, die sich an die Zenonischen inhaltlich und teilweise im Wortlaute anschliessen[2]), ist Ariston bestrebt, die Einheitlichkeit der Tugenden durch das Wort *ἐπιστήμη* und durch die Wiederkehr der Gegensatzfigur[3]) nachdrücklicher anzugeben als

---

[1]) Es ist daher ganz erklärlich, wenn er Euseb. praep. ev. XV 62. 1405 Mign. die vier Kardinaltugenden schulmässig anwendet. N. Saal S. 22 Anm. 3 hat die Stelle nicht ganz ausgeschrieben, indem er *οὐ γὰρ δὴ διά γε τοῦτο φρονιμωτέρους ἢ δικαιοτέρους ἢ ἀνδρειοτέρους ἢ σωφρονεστέρους ἡμᾶς ἔσεσθαι* weglässt. Der Satz *μηδὲν γὰρ ἡμῖν ἔσεσθαι πλέον* ist dem Aristippos eigen, da der Anfang eine ungeschickte Wiederholung zu *μήτ' ὄφελος ἔχειν τι* bildet. Eusebios hat gleich anfangs Ariston und Aristippos zusammengeworfen und vermengt so fortwährend die Ansichten beider Philosophen. *Καὶ μὴν οὐδὲ ἰσχυροὺς ἢ καλοὺς ἢ πλουσίους ὢν χωρὶς οὐχ οἷόντε εὐδαιμονεῖν* gehört natürlich dem Aristippos, ebenso der Hinweis auf die Uneinigkeit der Philosophen, unter denen Aristoteles noch fehlt. Die Berufung auf Sokrates stammt von Ariston (vgl. Kleanthes fr. 77. Cic. off. III 3, 11). Mit Aristippos hat Ariston auch die Verwerfung der Physik und Logik gemein (Sext. E. math. VII 11).

[2]) Zen. *ἀπονεμητέοις* = Arist. *νέμῃ*, Zen. *διαιρετέοις* = Ar. *αἱρεῖσθαι*. Zenon bevorzugt die Komposita, daher ist Wyttenbachs *αἱρετέοις* für *διαιρετέοις* überflüssig.

[3]) *Ἀγαθὰ—κακά*. Auch in *θαρρεῖν—φεύγειν* (vgl. Gal. S. 592 *Κἀνδρείαν ἐπιστήμην . . . ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν* im Sinne Aristons) kann der Gegen-

sein Lehrer. Das Missliche der Zwitterstellung, welche *φρόνησις* bei Zenon hat, ist vermieden durch die Ausdrücke *ἐπιστήμη* und *σοφία*[1]), welch letzterer die Grundtugend des stoischen Ideals (*σοφός*) wiedergibt.

Kleanthes ist kein Nominalist[2]), ja er hat mehr als vier Tugenden (fr. 78)[3]) aufgestellt, indem er neue Tugenden, wenn auch von untergeordneter Bedeutung einführte. Aber auch er scheint das Verhältnis der *φρόνησις* zu den Einzel-

---

satz gefunden werden. — Ich wähle hier den Wortlaut des Galenos, der höchstens durch eine Mittelsperson auf Chr. zurückgeht. Die Definition der *φρόνησις* bei Plutarch stimmt im Ausdruck (*ποιητέα καὶ μὴ ποιητέα = πράττειν — μὴ πράττειν*), die weiteren im ganzen inhaltlich mit denen bei Galenos überein. — Der Gegensatz *αἱρεῖσθαι τἀγαθά* und *φεύγειν τὰ κακά* (Ariston Galen. S. 595 K. Senec. ep. 94,12 de bonis malisque — de fugiendis petendisque) geht auf Aristoteles (eth. Nicom. 1113 b, 1. 1116 a, 11 f. 1172 b, 19. 1173 a, 12) zurück; vgl. *πράττειν — μὴ πράττειν* 1113 b, 7. An eth. Nicom. 1113 a, 1 *αἱροῦνται γοῦν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν* erinnert Gal. S. 593,3 Müller.

[1]) Letzteres besonders ist Sokratisch: Xenoph. mem. III c. 9.

[2]) Von der Einzeltugend *ἐγκράτεια* sagt er *ἐστιν* (fr. 76); logisches Subjekt zu *καλεῖται* ist wohl, wie in ähnlichen Fällen bei Chr., Zenon mit seinen Vorgängern.

[3]) An ein Missverständnis bei dieser Nachricht (Hirzel, Unters. II S. 97 Anm. 2) möchte ich nicht glauben, da Chr. neben Kleanthes genannt ist. Diogenes L. ist wieder aus sich selbst zu erklären. Zuerst gibt er die verschiedene Zählung der Tugenden an: zwei (theoretische, praktische: Panaitios), drei (logische, physische, ethische: *ἄλλοι*), vier (Poseidonios) und mehr als vier (Kleanthes, Chr., Antipatros), eine (*φρόνησις*: Apollophanes). Nur für die vier und mehr Tugenden — „vier und mehr" gehört zusammen, wie das einmalige *καί* statt des bei den andern Gliedern stehenden *δέ* zeigt — fehlen zuerst die näheren Angaben. Sie bedurften einer längeren Ausführung und diese erfolgt dann mit der Aufzählung der Kardinal- und der untergeordneten Tugenden. Ferner: über die *εὐβουλία*, eine *ὑποτεταγμένη* bei Diogenes L., verfasste Kleanthes eine Schrift wie auch *περὶ ἀρετῶν*. Die Einteilung in *πρῶται* und *ὑποτεταγμέναι* kann aber Kleanthes nicht geschaffen haben, da unter letzteren die *ἐγκράτεια* ihre Stelle erhalten hat. Somit ergeben sich für ihn thatsächlich mehr als vier Tugenden.

tugenden anstössig gefunden zu haben. Er nahm die *φρόνησις*, die im Zusammenhange eines physikalischen Werkes leicht durch den Begriff *τόνος* unterdrückt werden konnte, aber in anderer Umgebung (fr. 89) doch zum Vorschein kommt, wahrscheinlich als Grundtugend, setzte jedoch nach dem Vorgang Xenophons[1]) bei den Einzeltugenden die *ἐγκράτεια* ein, um die Vierteilung des Meisters zu erhalten[2]). Zur Bevorzugung dieser Tugend mag auch die Lehre des Stilpon und der Kyniker von der Bedürfnislosigkeit des Weisen beigetragen haben. Die Rücksichtnahme auf Zenon ist beim sprachlichen Ausdruck der Definitionen unverkennbar, da in die Definition der *ἀνδρεία* das Zenonische *ὑπομενετέοις* herübergenommen und danach das *ἐμμενετέοις* bei der *ἐγκράτεια* neu gebildet ist. Dagegen berührt er sich im Gegensatz von *αἱρέσεις* und *ἐκκλίσεις* bei der *σωφροσύνη*, in *περὶ τὰς ἀξίας* bei der *δικαιοσύνη*, sowie in *κατ᾽ ἀξίαν* näher mit Ariston (*αἱρεῖσθαι* und *φεύγειν*) als mit Zenon (*διαιρετέοις* und *ἀπονεμητέοις*). Und wie in der allgemeinen Definition der Tugend die Verwandtschaft zwischen Tugend und Handeln viel klarer ist, indem bei Zenon die Tugend nur als eine Eigenschaft erscheint, bei Kleanthes als eine genügend gross gewordene Spannung, die nur des Anlasses wartet, sich auszuwirken, so wird auch bei den Einzeltugenden die rein theoretische Tugend der *φρόνησις* durch die praktischere der *ἐγκράτεια* verdrängt und dem *λόγος* nicht die eigentliche Tugendhandlung beigelegt wie von Zenon, sondern nur die Rolle der Vorbereitung[3]).

---

[1]) Über Beziehungen des Persaios zu Xenophon s. Exkurs II.

[2]) Hirzel, Unters. II S. 101 ff. Dass nicht etwa *ἐγκράτεια* fr. 76 zufällig steht und nicht als neue Tugend, wie *εὐβουλία*, neben der *φρόνησις* anzusehen ist, beweist die Nennung an erster Stelle und neben *ἀνδρεία*, *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*; unter den Prädikaten seines Gutes erinnern an Tugenden nur (fr. 75): *κρατοῦν ἑαυτοῦ* (= *ἐγκράτεια*), *δίκαιον* (= *δικαιοσύνη*).

[3]) Zenon möchte den *λόγος* am liebsten der Tugend gleichsetzen;

Im übrigen ist Kleanthes in der Tugendlehre an Ariston vorsichtig vorbeigegangen. Der streitbarere Chrysippos hob den Handschuh auf und formulierte die von Ariston angeregte Frage so: unterscheiden sich die Einzeltugenden gemäss einer wesentlichen Eigenschaft (*κατὰ ἕξιν* oder *κατὰ ποιότητα*) oder nur gemäss einer unwesentlichen, momentanen (*κατὰ σχέσιν*)? Der Buchtitel *περὶ τοῦ ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετάς α′* giebt unzweideutig zu erkennen, dass Chrysippos sich für den ersteren Teil der Alternative entschied, und er glaubte offenbar die Ansicht Zenons zu vertreten. „Die Tugenden sind nicht eine Vielheit von Lebewesen (animalia = *ζῷα*), und doch sind sie Lebewesen. Denn wie einer sowohl Dichter als auch Redner sein kann und doch nur ein einziger ist, so sind jene Tugenden Lebewesen, aber sie sind nicht eine Vielheit. Eine und dieselbe ist die Seele sowohl gerecht als auch klug als tapfer, indem sie sich in Bezug auf die einzelnen Tugenden auf irgend welche Weise (quodammodo = *ποιῶς*) verhält“ (Senec. ep. 113, 23)[1]. In der oben genannten Schrift zeigte Chrysippos in eingehender Kritik des Ariston[2], dass die Vielheit der Tugenden und Laster nicht in dem Verhältnis zu den Objekten (*ἐν τῇ πρός τι σχέσει*) entstehe, sondern in den eigenen Wesenheiten derselben, die gemäss den wesentlichen Eigenschaften umgewechselt würden (*ἐν ταῖς οἰκείαις οὐσίαις ὑπαλλαττομέναις κατὰ τὰς ποιότητας*)[3],

---

bei Kleanthes ist zu *ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν* zu ergänzen *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* (s. Stob. ecl. II 61,12 W. *ἐγκράτειαν δὲ ἐπιστήμην ἀνυπέρβατον τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων*; vgl. Wachsmuth z. St. und D. L. VII 93).

[1]) Hier ist mit inquit ein Zitat eingeleitet. Quemadmodum ist die bei Seneca gewöhnliche Übersetzung des Chrysippeischen *καθάπερ*. Poseidonios stimmte in diesem Punkte dem Chr. bei; s. Gal. 590 K. Vgl. Hirzel, 470 Anm. — Adverbiell ausgedrückt besteht der Unterschied zwischen Chr. und Ariston in *ποιῶς* und *πως*.

[2]) Vgl. Stoic. rep. 1034 d.

[3]) Vgl. Chr. virt. mor. 441 b *κατὰ τὶ ποιόν, ἰδίᾳ ποιότητι.*

wie es die Ansicht der alten[1]), vor Ariston und Chrysippos fallenden Philosophen wollte. In Kürze drückte das Chrysippos so aus: die Tugenden sind qualitativ (*ποιαί*, Gal. 590 f. K.). Ariston widerspreche sich (Gal. S. 592, 2 Müller); etwas Verschiedenes (*ἕτερον*) werde jedesmal durch die Wörter *αἱρετέον, ποιητέον, θαρρητέον, ἀγαθόν* angegeben (Gal. S. 598 K.). Über die Schrift *περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν ἀρετῶν*[2]) in vier Büchern (Gal. 589. 661 K.), die ohne Zweifel das gleiche Thema variierte, gibt Galenos (S. 599 f. K.) das Urteil ab, Chrysippos habe sich der aufs Wissen (*ἐπιστημονικά*) und Beweisen (*ἀποδεικτικά*) gegründeten Vordersätze (*λήμματα*) bei seinen Schlüssen enthalten und sich in didaktischen, rhetorischen, sophistischen ergangen, wozu Galenos ganz besonders die Berufung auf die gewöhnliche Meinung, auf die Dichter und die Etymologie rechnet[3]). Dagegen in der Schrift *περὶ τοῦ ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετάς* habe er sich mehr der aufs Wissen gegründeten befleissigt, die zwar in Wirklichkeit die Ansicht des Ariston zu Falle brächten, aber zu der eigenen Psychologie des Chrysippos nicht passten. Chrysippos' Ansicht über das Verhältnis von Tugend und Tugenden spiegelt sich in seinen Definitionen; danach ist die eine Tugend die Gattung, die einzelnen Tugenden sind die Arten. Wie Gattung und Art zusammengehören und doch verschieden sind, so gehören auch die Tugenden zusammen und sind verschieden. Je nachdem Chrysippos den Zusammenhang oder die Verschiedenheit der Tugenden hervorheben wollte, gebrauchte er in den Definitionen die Bezeichnungen *ἐπι-*

---

[1]) *τῶν παλαιῶν*.

[2]) Der Schrift und der Polemik des Poseidonios dagegen wird auch Gal. Quod animi mor. IV 820 K. gedacht (vgl. Hipp. et Plat. plac. S. 661 K.).

[3]) S. Gal. im zweiten Buche de Hipp. et Plat. plac. S. 212 ff. K. Vgl. S. 598 K.

στήμη oder *ἕξις*. Dem letzteren Begriffe gilt seine Schrift *περὶ ἕξεως* in drei Büchern, die im Kataloge zu den über die Tugenden handelnden Schriften geordnet ist. So verwandelt sich unter den Händen des Chrysippos, der auch hier mit logischen Mitteln arbeitet, die bei Zenon noch innerlich einheitliche Tugend in einen festverwachsenen Komplex von wesenlich verschiedenen Einzeltugenden.

Die einzelnen Tugenden.
(Einteilung.)

Unter diesen Umständen hatte für Chrysippos die Einteilung und Anordnung der Tugenden eine aktuelle Bedeutung, und es ist kein Zweifel mehr[1]), dass die Klassifikation und die Definitionen der stoischen Tugenden zum grössten Teile auf seine Rechnung zu setzen sind. Kleanthes hatte, wie seine *εὐβουλία* und *ἐγκράτεια* erraten lassen, ohne Rücksicht auf feste Gruppierung neue Tugenden ausfindig gemacht; *εὐβουλία* und *ἐγκράτεια* treten jetzt als Unterarten von Haupttugenden auf. Der Schüler des Kleanthes Sphairos hat mit seinen sehr geachteten Definitionen und mit den Schriften *περὶ ὁμοίων* und *περὶ ὅρων* dem Chrysippos vorgearbeitet. Sphairos' Definitionen waren alle ziemlich ähnlich, aber sie gaben die gemeinsamen Merkmale (communes notiones) deutlich wieder, und indem er verschiedene Definitionen für einen Begriff gab, traten die verschiedenen Merkmale besser hervor. Die Tapferkeit ist nach ihm ein Zustand der Seele, welcher sich im Gehorsam gegenüber dem höchsten Gesetze beim Ertragen befindet, oder das Festhalten am unverrückbaren Urteil beim Aufsichnehmen und Zurückweisen der Dinge, die schrecklich zu sein scheinen, oder das Wissen der zu

---

[1]) Dies gegenüber Hirzel, Unters. II S. 479 Anm.

fürchtenden und nicht zu fürchtenden oder überhaupt der Dinge, auf die man nicht achten soll, wobei das Wissen von diesen Dingen ein unverrückbares Urteil festhält (Cic. Tusc. IV 24, 53). Mir scheint aus dieser Überlieferung hervorzugehen, dass Sphairos die verschiedenen Definitionen seiner Vorgänger in vermittelnder Absicht als im Grunde identisch nachweisen wollte mit der Bemerkung, dass bei der einen Definition mehr dieses, bei der andern mehr jenes Moment sich geltend mache[1]). Die erste Definition: *ἀνδρεία ἐστὶ διάθεσις τῆς ψυχῆς κοινῷ νόμῳ ἐν ὑπομενετέοις ἀκολουθητική* ist, da auch Chrysippos die wesentlichen Bestimmungen derselben wiederholt, wohl die eigentlich ethische Definition des Kleanthes. Von den beiden andern, die ich mir nicht zu übersetzen erlaube[2]), klingt die erste an Aristons *θαρρεῖν καὶ φεύγειν*, quidquid publice expavimus (Senec. ep. 94, 7) und exactum iudicium de fugiendis petendisque (ebd. 94, 12), die zweite an des Herillos *ἐπιστήμη* und *ἕξις ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου* an.

Dem Chrysippos wirft Plutarchos vor, dass er einen Bienenschwarm von Tugenden zusammengebracht habe (virt. mor. 441a)[3]). Wir sind durch den glücklichen Umstand, dass die Schrift des sogenannten Andronikos[4]) *περὶ παθῶν*

---

[1]) Er ist vielleicht Plut. virt. mor. 441a (wozu Aug. Schlemm, De Plutarchi fontibus etc. Göttinger Dissert. 1893 S. 89 zu vgl.) gemeint.

[2]) stabile indicium *κρίσις ἀσφαλής* (*βέβαιος*), conservatio *τήρησις*, conservans *τηρητικός*, in rebus quae formidolosae videntur = *ἐν τοῖς φαινομένοις* (Ariston) *δεινοῖς* (vgl. *δεδιὼς ᾗ* Ariston), rerum formidolosarum contrariarumque aut omnino neglegendarum *τὴν δ᾽ ἀνδρείαν ἐπιστήμην, ὧν αἱρετέον καὶ ὧν εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων* D. L. VII 92?

[3]) Das Platonische Bild *σμῆνος* wendet auf Chr. auch Alexandros Aphrodisias an (Chr. fr. 72, 23 Gercke *σμῆνος γὰρ αἰτίων καταλέγουσι*).

[4]) Wie der Name vor die Sammlung kommen konnte, erklärt Apelt, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos., S. 294f. Die mit *κατὰ Χρύσιππον* überschriebenen Definitionen (S. 27 Schuchh.) scheinen that-

die Definitionen unter dem Namen des Chrysippos erhalten hat, in der Lage, dieselben beurteilen zu können. Ich verweise hiefür auf die gediegene Dissertation von C. Schuchhardt[1]). Die Tugend im allgemeinen hat Chrysippos als *ἐπιστήμη* bezeichnet, indem er den von Ariston vorgezeichneten Weg einschlug und vielleicht eine grössere Annäherung an Sokrates suchte. Das darf daraus geschlossen werden, dass in seinen Definitionen der Unterarten dieses Wort meistens vorkommt[2]). Eben darauf führt der Buchtitel *περὶ καταλήψεως καὶ ἐπιστήμης καὶ ἀγνοίας*. Aus demselben ist wohl zugleich zu entnehmen, dass die Definition des Wissens als *κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου* (Stob. ecl. II 73, 20 K.) Chrysippos aufstellte. Die *ἄγνοια* wird dann ebenfalls eine *κατάληψις* gewesen sein; nichts anderes ist es bei der Verwandtschaft von *κατάληψις* und *συγκατάθεσις*, wenn Stob. ecl. II 111, 20 W. die *ἄγνοια* als *μεταπτωτικὴ συγκατάθεσις καὶ ἀσθενής* definiert wird. Wohl auch den Sokratischen Ausdruck *σοφία* hat Chrysippos, wie Ariston, zur Unterscheidung von *φρόνησις* danebengestellt[3]). Die Tugenden teilte

sächlich den Wortlaut des Chr. getreuer wiederzugeben als die bei Stobaios. So vgl. S. 28, 10 Schuchh. *οὐ καταναλισκομένη δὲ ὑπὸ πόνων* mit Chr. 3, 4. 5, 3 Gercke *καταναλίσκειν*; Stobaios gibt einen weniger absonderlichen Ausdruck *οὐ κωλυομένη διὰ πόνων* (so ist statt *πόνον* zu geben). In der Definition der *ἀγχίνοια* hatte wohl Chr. nicht *ἐκ τοῦ παραχρῆμα*, sondern *ἐξ ὑπογυίου* geschrieben. *Ποῖα δεῖ ποιεῖν, ποῖα δ'οὐ* lautet ganz Chrysippeisch.

[1]) Andronici etc *περὶ παθῶν*. Diss. Darmstadt 1883 S. 36ff. Dass Klemens von Alexandria durch Vermittlung des Musonios, wie Wendland nachwies, aus Chr. geschöpft hat, erhöht einerseits den Wert seiner Mitteilungen und ist andererseits geeignet, manche einzelne Differenz aufzuklären.

[2]) Vgl. Gal. 596 f. K. Stoic. rep. 1036a: Chr. will eine *ἐπιστήμη* erzeugen, *καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα*. S. Wachsmuth z. Stob. ecl. II 56, 4.

[3]) S. Zeller II₁ ³ S. 220 Anm. 2. Virt. mor. 443 f. ist ein Unter-

er in zwei Gruppen, in Haupttugenden (πρῶται) und in untergeordnete (ὑποτεταγμέναι). Auch das ist nicht so klar überliefert, aber aus den Einzelbestimmungen zu entnehmen [1]). Panaitios hatte eine ganz andere Einteilung [2]), und Poseidonios blieb bei den vier Tugenden Platons stehen. Chrysippos ist der erste nach Kleanthes, von dem mehr als vier Tugenden erwähnt werden. Endlich darf an die Einteilung der Leidenschaften und an die ὅροι erinnert werden, wo Chrysippos von διαιρέσεις, γένη und εἴδη sowie von den ἐναντία sprach, welch letzterer Begriff in der Tugend- und Güterlehre öfter auftaucht.

Die Haupttugenden sind die bekannten vier, und jeder derselben ist eine Reihe von andern untergeordnet. Auch Chrysippos suchte die Definitionen der Vorgänger zu vereinigen; er wird an verschiedenen Stellen seiner Werke, je nachdem er im Zusammenhange das eine oder andere begriffliche Moment stärker betonen wollte, verschiedene Definitionen gewählt haben [4]). Voran steht die Verständigkeit. Sie ist zum Beispiel in der Schrift περὶ εἱμαρμένης (fr. 51, 5. 129, 57 Gercke) die leitende Tugend, wird gewöhnlich an erster oder auch an letzter Stelle genannt [5]),

---

schied von σοφία und φρόνησις angegeben; doch verrät sich dort die Schule des Panaitios.

[1]) S. Zeller a. O. S. 223 u. Anm. 1.

[2]) S. A. Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa S. 216 f.

[3]) Ὅροι sind bei Eukleides den einzelnen Büchern seiner Elemente voraufgeschickt. Über eine Berührung des Sphairos und Eukleides s. Exkurs II.

[4]) So hat er auch für die εἱμαρμένη in den Schriften περὶ ὅρων und περὶ εἱμαρμένης eine Reihe von Definitionen (πολυτρόπως ἀποφαίνεται Diels, Doxogr. 323 b, 16). Die stoische Sucht zu definieren waltet schon bei dem Worte τέλος, wofür Stob. ecl. II 46, 5 W. drei inhaltlich gleiche Definitionen stehen.

[5]) Die beiden allgemeinen Tugenden φρόνησις und σωφροσύνη stehen vorn und am Ende, die mehr besonderen ἀνδρεία und δικαιοσύνη

und auch ihre Definition gibt ihr diesen Ehrenplatz[1]). Sie ist das Wissen (ἐπιστήμη) von dem, was zu thun, und was nicht zu thun, und was keines von beiden ist (οὐδετέρων)[2]), oder das Wissen von den Gütern und Übeln und dem, was keines von beiden ist[3]). Die Mässigung ist das Wissen von dem, was zu wählen (αἱρετῶν), was zu fliehen (φευκτῶν), und was keines von beiden ist[4]). Die Gerechtigkeit ist das Wissen, welches jedem das Gebührende (ἀξία) zuzuteilen weiss (ἀπονεμητική)[5]). Die Tapferkeit ist das Wissen von dem, was zu fürchten (δεινῶν), was nicht zu fürchten und was keines von beiden ist. Nach Cicero (Tusc. IV 24, 53) bestimmte Chrysippos die Tapferkeit auch als Wissen von den zu ertragenden Dingen

---

in der Mitte D. L. VII 92. 126 φρ. ἀ. δικ. σωφρ. 102 φρ. δικ. ἀ. σωφρ.; die allgemeineren vorne Stob. ecl. II 59, 3 W. φρ. σωφρ. ἀ. δικ. Andron. S. 19 Schuchh. φρ. σωφρ. δικ. ά. S. 40 φρ. σ. ἀ. δ. S. 27 φρ. ἀ. Stoic. rep. 1042 f φρ. ἀ.; umgekehrt fr. 26, 12 Gercke iustitia, fortitudo, continentia, prudentia. — Gal. 598 R. ergibt sich die Ordnung σωφρ. (= αἱρετέων), φρ. (= ποιητέων), ἀ. (= θαρραλέων); die δικαιοσύνη konnte Chr. dabei wegen der Bestimmung ἀγαθόν nicht brauchen. Wenn bei Seneca ep. 113, 23 nur drei Tugenden (iustus, prudens, fortis) erscheinen, so mag das von der Natur der Quellen abhängen; vgl. dort § 1. — Chr. Stoic. rep. 1040 f werden genannt ἀ. φρ. ἐγκράτεια, καρτερία (in Polemik gegen die Peripatetiker), 1040 d μεγαλοψυχία und σωφρ. (Polemik gegen Platon), 1041 b ἐγκράτεια καρτερία φρ. ἀ. δικ.

[1]) In einigen Fragen jedoch (Güterlehre, Lehre von den Handlungen) ist die δικαιοσύνη die wichtigere Tugend. S. später.

[2]) Chr. fr. 51, 6 Gercke; vgl. Schuchhardt S. 64 f. Wachsmuth z. Stob. ecl. II 60, 4. Die φρόνησις (prudentia) ist noch genannt fr. 26 Gercke. Stoic. rep. 1042 f; vgl. fr. 129, 4. 132, 1 Gercke. Gal. 598 K.

[3]) Vgl. Chr. fr. 27, 1 Gercke. Gal. 598 K. nimmt Chr., gegen Ariston polemisierend, ἐπιστήμη ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν als Gattungsbestimmung und ἐπιστήμη ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων als Artbestimmung.

[4]) Schuchhardt S. 66 f. Die σωφροσύνη kommt zum Beispiel bei der Enthaltsamkeit zur Anwendung (vgl. ἀπέχεσθαι σωφρόνως Chr. comm. not. 1061 a).

[5]) Die δικαιοσύνη ist noch Chr. Stoic. rep. 1035 c genannt.

(perferendarum = ὑπομενετέων) oder als die Eigenschaft (adfectio = ἕξις)[1]) des Geistes, die im Leiden und Ertragen dem höchsten Gesetze ohne Furcht gehorcht. Das ist eine Abkürzung der Definitionen des Sphairos[2]).

Auf die fein distinguierten untergeordneten Tugenden kann hier nur im allgemeinen hingewiesen werden; die Bedeutung der Definitionen ist in der Folgezeit keine geringe gewesen. Bei der Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια*), die als Unterart der *σωφροσύνη* genannt wird[3]), ist die Definition des Kleanthes etwas abgeändert: sie ist das Wissen, welches über das auf Grund der gesunden Vernunft Einleuchtende (*φανέντων*) nicht hinausgeht (*ἀνυπέρβατον*). In die *σωφροσύνη* ist ebenfalls die *εὐβουλία* aufgenommen. Auch zu einzelnen Definitionen der untergeordneten Tugenden finden sich Nebendefinitionen, so bei der *εὐταξία*[4]) und *κοσμιότης*[5]) und mit grösseren Abweichungen bei der *εὐψυχία*[6]), *ἐγκράτεια*[7]), *εὐσυναλλαξία*. Ausser mit *ἐπιστήμη* und *ἕξις* scheint Chrysippos auch noch mit *ἐμπειρία* variiert zu haben, so bei der *εὐταξία*, und das stünde mit seiner Telosformel in gutem Einklang. Verwunderlich und ermüdend ist die

---

[1]) Chr. sagte demnach sowohl *ἐπιστήμη* als *ἕξις*, wodurch sich gewisse Verschiedenheiten in der Überlieferung seiner Definitionen erklären.

[2]) Eine solche Abkürzung einer Definition heisst nach D. L. VII 60 *ὑπογραφή*.

[3]) Der Zusammenhang beider Begriffe bei Chr. erhellt auch daraus, dass dieser mit *ἐγκρατῶς* und *σωφρόνως* wechselt: Stoic. rep. 1038 f (*περὶ Διός*) mit comm. not. 1061 a (*περὶ θεῶν*) zu vgl. Aus beiden Stellen ergibt sich ebenso der Zusammenhang zwischen *ἀνδρεία* (*ἀνδρείως ὑπομένειν*) und *καρτερία* (*καρτερῆσαι*), welch letztere im Verzeichnis der Tugenden als Abart der ersteren fungiert. — Für die *μεγαλοψυχία* ist auf D. L. VII 128 zu verweisen.

[4]) Schuchhardt S. 45.

[5]) Ders. S. 49.

[6]) Ders. S. 44.

[7]) Ders. S. 51 ff. Vgl. vir. mor. 449 d (*ἐγκράτεια* und *καρτερία*).

Fülle der Tugenden. Wir müssen aber bedenken, dass es sich für Chrysippos Ariston gegenüber um ein Prinzip handelte; er behauptete, entsprechend dem qualitativen Charakter der Tugend dürfe man eine Tugend mit besonderer Eigenschaft (*ἰδίᾳ ποιότητι*) aufstellen. So gäbe es eigentlich eine Unzahl von Tugenden in jeder einzelnen Beziehung, nämlich soviel es gute Eigenschaften gäbe. Wie die Tapferkeit von dem Tapfern, von dem Sanften die Sanftmut, von dem Gerechten die Gerechtigkeit abgeleitet sei, so liessen sich auch von dem *χαρίεις* eine *χαριεντότης*, von dem *ἐσθλός* eine *ἐσθλότης*, von dem *μέγας* eine *μεγαλότης*, von dem *καλός* eine *καλότης*, ferner ebenso eine *ἐπιδεξιότης*, *εὐαπαντησία*, *εὐτραπελία* als Tugenden ableiten (virt. mor. 441b)[1]. Jede dieser Tugenden definieren zu wollen, konnte Chrysippos nicht in den Sinn kommen[2]. Von Wichtigkeit für die praktische Ethik waren die Tugenden *βασιλική*, *στρατηγική*, *πολιτική*. Eine bemerkenswerte Eigenschaft gerade vieler speziellen Definitionen ist, dass die Etymologie mit Absicht angestrebt ist, so bei der *εὐπονία*, *εὐκοινωνησία*, *πραότης* u. s. w. und besonders auffällig bei der *εὐψυχία*, wo statt des sonst gebrauchten objektiven Genetivs das subjektive *ψυχῆς* nach *ἐπιστήμη* eingeführt wird. Verstösst diese Eigentümlichkeit nun auch gegen die Gesetze einer guten Definition, so verraten diese Definitionen, wenn man die

---

[1]) Ich gebe oben meine Auffassung der Stelle wieder. *Παρά* steht, wie oft bei Chr., im etymologisierenden Sinn. *Μέγας* ist sicher und *καλός* wahrscheinlich eine Eigenschaft des stoischen Weisen.

[2]) Die Stelle beweist jedoch, dass Chr. wie die Tapferkeit und Gerechtigkeit, so auch die Sanftmut definiert hat; die Definition steht Stob. ecl. II 115, 10. Ihm gehören wohl ferner die Definitionen der *πρόνοια*, *λῆμα* (Entschlossenheit), *ἀρρενότης*, *μεγαλοπρέπεια*, *αἰστηρία*, *εὐτέλεια* (Sparsamkeit), *λιτότης* (Genügsamkeit), *αὐτάρκεια*, *ἐλευθεριότης*, *ὁσιότης*, *ἡσυχιότης*.

noch etwas formlosen Zenons daneben hält, doch einen gewissen Fortschritt und die Schule des Aristoteles.

Laster.

Es versteht sich bei der Stoa meist von selbst, dass, was von dem einen Teile eines Gegensatzpaares gilt, analog auch dem andern Teile zukommt. Daher wird dem Laster wohl die Eigenschaft der Inkonstanz und der Verlierbarkeit zugeschrieben worden sein[1]). Doch wird von Chrysippos neben der Wesensgleichheit und Wertgleichheit der Tugenden dasselbe auch vom Laster, auf welches sich die Bezeichnungen Schlechtigkeit (*φαυλότης*) und Schwäche der Vernunft[2]), Asymmetrie der Seelenstoffe oder Krankheit der Seele, Asymmetrie der Sehnen oder Spannungslosigkeit (*ἀτονία*) und Schwäche (*ἀσθένεια*) der Seele[3]), Asymmetrie der Teilungen des *ἡγεμονικόν* oder Hässlichkeit der Seele[4]) beziehen müssen, ausdrücklich betont: weder ein Laster übertrifft das andere oder ein Vergehen noch eine Tugend die andere oder eine gute Handlung (Stoic. rep. 1038 c)[5]). Erklärlich ist indessen, dass die Kehrseite der Tugend- und Güterlehre im ganzen etwas dürftig ausgemalt ist, und das wird nicht lediglich auf die Schuld der Kompendien, sondern auch auf die der stoischen Schriften selbst kommen.

---

[1]) S. 41,2 und unten § 6 (Leidenschaften) und § 7 (*προκόπτων*).

[2]) S. die Polemik Plut. soll. an. 4,3. Für Chr. s. Plut. de anim. procreat. in Timae. 6, 7.

[3]) Gal. 403. 439—440 K.

[4]) Gal. 439—440 K. 443. 444 K.

[5]) Der Satz, dass alle Vergehen gleich sind, scheint nach dieser Stelle der frühere, die Anwendung auf die Tugenden u. s. w. nur eine Konsequenz zu sein. — Bezeichnend ist, dass Chr. den Ausdruck *κατορθοῦν* nicht auf die Götter angewendet wissen will, da auch das *ἁμαρτάνειν* bei ihnen unmöglich sei (fr. 140,4 Gercke).

Ariston stellt dem Wissen, der Tugend, die Unwissenheit (ἄγνοια) entgegen, gemäss der wir unser Leben schlecht verwalten[1]), wenn wir schlecht und falsch denken und handeln; das Laster werde bald Unwissenheit bald Unkenntnis (ἀνεπιστημοσύνη) genannt[2]). Als Laster der Seele führt er die Feigheit (δειλία) auf, welche der Tapferkeit entgegengesetzt ist, und die Masslosigkeit (ἀκόλαστος), welche der Mässigung entspricht[3]). Ariston deutet damit die von Zenon (fr. 128)[4]) aufgestellten Gegensätze zu den Einzeltugenden, nämlich Unverstand (ἀφροσύνη — φρόνησις), Masslosigkeit (ἀκολασία), Ungerechtigkeit (ἀδικία — δικαιοσύνη), Feigheit wieder nominalistisch. Statt der ἀφροσύνη wird von Zenons Nachfolgern als Grundlaster der Begriff ἄγνοια[5]), auch ἀνεπιστημοσύνη, ἀπειροσύνη[6]) vorgezogen, die ἀφροσύνη selbst wohl in eine untergeordnete Stellung zurückgedrängt. Chrysippos schloss sich wieder enger an Zenon an und definierte die Unverständigkeit als das Nichtwissen (ἄγνοια) von den Gütern und Übeln und dem, was keines von beiden ist, oder das Nichtwissen von dem, was zu thun, was nicht zu thun und was keines von beiden ist; die Masslosigkeit als das Nichtwissen von dem, was zu wählen, was zu fliehen und was keines von beiden ist; die Ungerechtigkeit als das Nichtwissen, das nicht versteht, jedem seinen Wert zuzuteilen; die Feigheit als das Nichtwissen von dem, was zu fürchten, was nicht zu

---

[1]) Διοικεῖσθαι ist dann auch ein Lieblingausdruck des Chr.

[2]) Diese Unterscheidung entspricht wohl der von κακῶς (ἄγνοια) und ψευδῶς (ἀνεπιστημοσύνη).

[3]) Das ergibt sich aus der Wiederholung von αἱρεῖσθαι in αἵρεσις und φεύγειν in φυγή (Gal. 591, 7 u. 593, 5 Müller) bei ἀκόλαστος.

[4]) Der Name Laster ist hier nicht genannt.

[5]) Kleanthes hymn. Iov. 17 ἄνοιαι poetisch (vgl. ἄνοι v. 2 Für Chr. s. S. 81.

[6]) Kleanthes hymn. Iov. 33.

fürchten und was keines von beiden ist (Stob. ecl. II 59, 4—60,5 W.)[1]). Auch den Hauptlastern werden einige einzelne untergeordnet, so die Unmässigkeit (*ἀκρασία* — *ἐγκράτεια*), Schwerfälligkeit (*βραδύνοια* — *ἀγχίνοια*), Übelberatenheit (*κακοβουλία* — *εὐβουλία*)[2]). Die Laster sind eben das Nichtwissen der Dinge, deren Wissen die Tugenden sind.

Ohne Zweifel legte die alte Stoa diesen Definitionen und Klassifikationen hohen Wert bei, und zwar haben dieselben nicht bloss eine logische, sondern auch eine ethische Seite. Chrysippos fasste den Satz von der Lehrbarkeit der Tugend in didaktischer Bedeutung. Die Tugend ist eine Kunst (*τέχνη*)[3]), das Laster eine Kunstlosigkeit (*ἀτεχνία*), an seinen Neffen Aristokreon war die Schrift über beide Begriffe (*περὶ τέχνης καὶ ἀτεχνίας*) gerichtet. Er musste deshalb auf gute Einteilung und klare Unterscheidung halten; in jeder Definition war gewissermassen eine sittliche Vorschrift verborgen. Übrigens hat Chrysippos selbst seine Definitionen in einer längeren Schrift an Laodamas gegen die unrichtig denselben gemachten Vorwürfe verteidigt[4]).

Schlussbemerkung.

Der ganzen Tugendlehre der alten Stoa sieht man an, dass die Nachfolger Zenons und vor allem Chrysippos

---

[1]) Die Autorschaft wird bewiesen durch Gellius (fr. 26 Gercke).

[2]) Der Name des Chr. ist für letztere Bestimmungen (D. L. VII 93) nicht genannt.

[3]) Vgl. Sext. E. Pyrrh. III 188 *τέχνην δὲ εἶναί φασι σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων* und Bekkers Index s. v. *τέχνη*. Der ästhetische Charakter des Begriffes *σύστημα* ist Sext. E. math. VII 109 *τὸ δὲ σύστημα ἀριθμός* ausgesprochen.

[4]) Über den Wert der Klassifikation überhaupt s. L. Strümpell Die pädagogische Pathologie. Leipzig 1892. S. 195.

von Aristoteles lernten[1]). Die Einwirkung beschränkt sich jedoch auf das Formelle und auf die Anregung der Probleme[2]). Innerlich aber besteht gerade hier zwischen Peripatos und Stoa ein ernster Gegensatz. Aristoteles behauptet gegenüber Sokrates, dass nicht alle Tugenden Wissen (*ἐπιστήμη*) seien, wenn auch mit Wissen verbunden (*μετ᾽ ἐπιστήμης*); die Stoa setzte die Sokratische Lehre fort. Jener unterschied zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden; für die Stoa fallen letztere weg. Denn auch die *φρόνησις* ist bei den Stoikern eine ethische Tugend, und ihr „Wissen“ (*ἐπιστήμη*) hat nur das Gute und Böse zum Gegenstande. Die stoische Tapferkeit ist, wie besonders klar aus Aristons Darlegung sich ergibt, das Wissen von dem, worauf man wahrhaft vertrauen oder nicht vertrauen darf, das heisst das Wissen vom wahrhaft Guten und Bösen; Gesundheit, Reichtum, Krankheit, Armut sind zu keinem von beiden zu rechnen (Gal. 597 K.; vgl. Senec. ep. 94, 7 f.). Auf diese Weise konnten sie auch trotz Aristoteles die *εὐβουλία* als Wissen bezeichnen. Diese Auffassung des Wissens macht die stoische Ethik recht eigentlich zur Popularphilosophie, und so erfährt der Hochmut ihres Tugendbegriffes eine Milderung.

---

[1]) Gemeinsam sind neben den Namen der Haupttugenden die Namen der Hauptlaster, ausgenommen die *ἀφροσύνη*, ferner *εὐβουλία*, *ἐγκράτεια*; manches, was bei Aristoteles nur nebenbei angedeutet ist, wie *εὐστοχία*, *κοσμιότης*, *ἄγνοια*, wird in das System hereingearbeitet. Bei der *ἀνδρεία* spricht schon Aristoteles von *ὑπομένειν* (eth. Nicom. 1115 b, 10; 18; 33. 1116 a, 12. 1115 a, 25). Dass die *σωφροσύνη* es mit den *ἡδοναί* zu thun hat, dafür s. eth. Nicom. 1117 b, 25. Der Unterschied zwischen *ἐπιστήμη* und *δόξα* zieht durch die ganze Ethik.

[2]) Dieselben werden natürlich in der Stoa anders gelöst. So ist eth. Nicom. 1142 a, 34 verneint, dass die *εὐβουλία* ein Wissen (*ἐπιστήμη*) sei.

§ 4.

Güter, Übel und mittlere Dinge[1]).

Wesen derselben.

Von den vorhandenen Dingen, sagt die Stoa, sind die einen Güter (*ἀγαθά*), die anderen Übel (*κακά*), wieder andere keines von beiden (*οὐδέτερα*)[2]).

Den Begriff „Gut“ scheint Chrysippos so definiert zu haben: Ein Gut ist, was sittlich nützlich ist (D. L. VII 94)[3]). Entsprechend wären dann das Übel das sittlich Schädliche[4]) und die mittleren Dinge das gewesen, was man bald gut, bald schlecht gebrauchen kann[5]). Aus der stoischen Trieblehre, welcher hier der Aristotelische Satz, dass jedes Streben auf ein Gut gerichtet ist, zur Seite tritt, ergibt sich weiter, dass das Gut zu erstreben, das Übel zu fliehen ist[6]).

Durch die Ziellehre stand fest, dass das Gut, auf welches die innersten Triebe unsrer Natur hinstreben, die

---

[1]) Schriften von Kleanthes, Chr. (und Dionysios).

[2]) Zen. fr. 128. — Cleanth. Epict. diss. II 19, 13 f. — Ariston Gal. 597 K. Senec. ep. 94, 8; 12. — Chr. Sext. E. math. XI, 11 *τὰ δὲ μεταξὺ τούτων — ἀδιάφορα.* Epict. diss. II 19, 11 ff. *ἀδιάφορα — τὰ μεταξὺ τούτων.* Comm. not. 1064 c *ὄντων ἐν τῇ φύσει . . . τῶν δὲ καὶ μεταξύ καὶ καλουμένων ἀδιαφόρων.* D. L. VII 101.

[3]) Wenn D. L. VII 103. 98. Stob. ecl. II 69, 12 W. Chrysippeisch sind (s. später), so kann auch dieser Gedanke dem Chr. gegeben werden, welchen derselbe in der Ziellehre (s. S. 38 f.) und, wo immer er sich auf den sittlichen Nutzen bezieht, voraussetzt. Das Weitere *ἰδίως ἤτοι ταὐτὸν* (sc. *ὠφέλεια*) *ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας* hängt, wie Sext. E. math. XI 22. Pyrrh. III 169 zeigt, mit der Heranziehung des *φίλος* eng zusammen und gehört wohl wie alle gekünstelten Unterscheidungen der Güterlehre nicht hierher. Damit fiele auch Stob. ecl. II 69, 17 ff. W.

[4]) Vgl. Chr. D. L. VII 85 ff. — Sext. E. math. XI 40. Pyrrh. III 176.

[5]) Sext. E. math. XI 61. Pyrrh. III 177.

[6]) S. auch das Folgende.

Tugend ist. Eine andere Frage ist die, ob ausser diesem Gute noch andre Dinge als erstrebenswert zu erachten sind. Die alte Stoa hat das, im schärfsten Widerspruch gegen die andern philosophischen Schulen, verneint, und so ist auch die Übersetzung des Wortes *τέλος*, welches zudem die Stoiker, wie sich zeigt, ihrer Gepflogenheit getreu etymologisch fassten [1]), mit „höchstes Gut" hier logisch verfehlt. Nicht das höchste Gut ist ihnen die ganze sittliche Würde [2]), sondern das einzige Gut, und ebenso ist die sittliche Hässlichkeit nicht das grösste, sondern das einzige Übel [3]). Alle übrigen Dinge seien gleich und es mache nicht das Geringste aus, ob sie da seien oder fehlen [4]).

Eigenschaften des Gutes und des Übels.

Über die Eigenschaften, welche die Stoa ihrem Gute zuschrieb, geben uns Verse des Kleanthes Auskunft, deren Inhalt als Pendant zur Schilderung des Weisen wohl auf Zenon zurückgeht. Sie lauten (fr. 75):

τἀγαθὸν ἐρωτᾷς μ᾽οἷον ἔστ᾽; ἄκουε δή.
τεταγμένον, δίκαιον, ὅσιον, εὐσεβές,

---

[1]) Vgl. die § 7 folgende Erörterung über den Unterschied von *τέλος* und *σκοπός* sowie Cic. fin. III c. 6 u. 7.

[2]) Decus = honestas Cic. fin. II 11, 35.

[3]) Zen. Cic. off. III 8, 35 honestas sola expetenda. leg. I 21, 55. fr. 125. 126. 127 Pears. — Ariston Senec. ep. 94, 8. N. Saal S. 31 u. Anm. 2; vgl. Cic. fin. IV 15, 40; 25, 68 = 28, 78. V 9, 27. — Herill. von der *ἐπιστήμη* Cic. fin. II 13, 43. 5. 8, 23. — Chr. fr. 136, 4 Gercke. Daher kann der Abschnitt bei Stobaios, der beginnt: *τῶν δὲ ἀγαθῶν τὰ μὲν — εἶναι ἀρετάς, τὰ δ' οὔ* (ecl. II 58, 5. 59, 3 W.) nichts mit Chr. zu schaffen haben; auch wenn dort die *μεγαλοψυχία* zu den Dingen gerechnet wird, die nicht Wissenschaft (*ἐπιστῆμαι*) sind (58, 13 W.), ist das ein Widerspruch mit der Definition der *μεγαλοψυχία* bei Chr. Auf dessen Standpunkt stand in der Güterlehre auch noch Diogenes von Seleucia (Epict. diss. II 19, 13).

[4]) Zen. Cic. leg. I 21, 55. Ariston N. Saal S. 31 u. Anm. 2; vgl. Cic. fin. III 3, 11; 15, 50.

κρατοῦν ἑαυτοῦ, χρήσιμον, καλόν, δέον,
αὐστηρόν, αὐθέκαστον, αἰεὶ συμφέρον,
ἄφοβον, ἄλυπον, λυσιτελές, ἀνώδυνον,
ὠφέλιμον, εὐάρεστον, ἀσφαλές, φίλον,
ἔντιμον. . . . . . . ὁμολογούμενον[1]).
εὐκλεές, ἄτυφον, ἐπιμελές, πρᾷον, σφοδρόν,
χρονιζόμενον, ἄμεμπτον, αἰεὶ διαμένον.

Bei Diogenes Laertios (VII 98 f.) stehen von den dreissig Epitheta nur sieben und sind noch zwei andre, *εὔχρηστον* und *αἱρετόν*, hinzugefügt. Stobaios (ecl. II 69, 11 W.). führt an: *ὠφέλιμα, εὔχρηστα, συμφέροντα, λυσιτελῆ, σπουδαῖα, πρέποντα, καλά, οἰκεῖα*[2]). Die Übertragung dessen, was Kleanthes von dem Gute als solchem gesagt hatte, auf jedes Gut und die etymologisierende Begründung für die einzelnen Prädikate darf dem Chrysippos gegeben werden[3]). „Jedes Gut", heisst es (D. L. VII 98), „ist zuträglich, verbindlich, dankbar, brauchbar, vorteilhaft, schön, nützlich, erstrebenswert und gerecht. Zuträglich (*συμφέρον*) ist es, weil es solche Dinge trägt (*φέρει*), durch deren Zutreffen

---

[1]) Vielleicht ist *αἰεὶ χρηστόν* statt *εὔχρηστον*, welches das fünfte Synonym zu *χρήσιμον* ist, einzusetzen; die Verderbnis scheint durch *εὐάρεστον* veranlasst.

[2]) Vgl. Pearson zu fr. 75.

[3]) Auch Einzelbestimmungen (*καλόν, αἱρετόν*) weisen auf Chr. hin. Was sich Stob. ecl. II 100, 15 W. findet, ist eine einheitliche (*συντείνειν* Z. 23. 28. *διατείνειν* 101, 3) Überarbeitung, die den Ausdruck verständlicher macht, z. B. bei *λυσιτελές*. Die Etymologie von *λυσιτελές* fehlt; dagegen kommt die haarsträubende von *ἀγαθόν* (*ἄγει ἐπὶ τὸν ὀρθὸν βίον*) und *καλόν* (von *καλεῖν*). Der Autor gehört zu denen, welche nicht mehr bloss ein *ἀγαθόν* annehmen, da die Prädikate auf die *ἀρετή* angewendet sind und diese als neues Prädikat das Epitheton *ἀγαθόν* erhält. Neu ist ausserdem *πολλοῦ ἄξιον*, *αὔταρκες*, *ἀνενδεές*, *ἀποχρῶν*, und zwar stehen diese am Anfang und Schluss, der alte Kern in der Mitte; das eingeschobene *ἀναγκαῖον* scheint ein Ersatz für *δέον* des Kleanthes. *Δίκαιον* fehlt, da *δικαιοσύνη* selbst eine Tugend ist. — Stob. ecl. II 72, 19 W. wird eine gelegentliche Äusserung des Chr. zu grunde liegen.

(*συμβαινόντων*) wir Nutzen haben[1]); verbindlich (*δέον*), weil es in dem gefesselt hält, was sich geziemt; dankbar (*λυσιτελές*), weil es das darauf Verwendete (*τελούμενα*) entgilt (*λύει*), so dass die aus dem Geschäfte erwachsene Gegenleistung durch den Nutzen den gemachten Aufwand überbietet[2]); brauchbar (*χρήσιμον*), weil es einen Gebrauch (*χρεία*) des Gewonnenen gestattet[3]); vorteilhaft (*εὔχρηστον*), weil es den Gebrauch lobenswert macht; schön, weil es sich zu seinem Gebrauche symmetrisch verhält; nützlich, (*ὠφέλιμον*), weil es derart ist, dass es nützt (*ὠφελεῖν*); erstrebenswert (*αἱρετόν*), weil es derart ist, dass wir es mit gutem Grunde (*εὐλόγως*) erstreben (*αἱρεῖσθαι*); gerecht, weil es mit dem Gesetze harmoniert und gesellschaftliche Vereinigungen (*κοινωνίας*) herbeiführt". Wenn die Prädikate *σπουδαῖα, πρέποντα, οἰκεῖα* (Stob. ecl. II 69, 12 W.) ebenfalls auf Chrysippos zurückzuführen sind[4]), so ergibt sich für ihn von selbst die Umkehrung: alle Übel sind schädlich, unvorteilhaft, unzuträglich, undankbar (*ἀλυσιτελῆ*)[5]), ungeziemend, hässlich und fremd (*ἀνοίκεια* Stob. ebd.). Daraus geht hervor, dass Chrysippos einen lobenswerten Gebrauch des Gutes wollte.

Ganz besonderes Augenmerk hat Chrysippos dem Satze geschenkt, dass nur das Gute schön sei. So schliesst er: „Die guten Handlungen sind schön, die

---

[1]) *Σύμφορον, ἀσύμφορον* begegnet bei Chr. öfter.

[2]) Vgl. *ὑπεραίρειν* transitiv in der Definition der *μεγαλοψυχία* Schuchardt S. 73; auch *ἀπεργάζεσθαι* kommt bei Chr. vor.

[3]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1038 a *τοῖς φαύλοις οὐδὲν εἶναι χρήσιμον οὐδ' ἔχειν χρείαν τὸν φαῦλον οὐδενός.*

[4]) Das Folgende zeigt, dass Chr. gelegentlich das *εὐάρεστον* des Kleanthes erneuerte (mit *ἀρεστόν*) und die Prädikate *σεμνόν, χαρτόν, ἐπαινετόν* hinzufügte; nach den anzuführenden Cicerostellen scheint *σπουδαῖον* (honestum) nicht gefehlt zu haben. *Αἱρετόν, καλόν* und *σεμνόν* auch Stobl. ecl. II 99, 1 W., wo eine Äusserung des Chr. vorliegt.

[5]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1042 b *μηδὲν εἶναι τοῖς ἄφροσι λυσιτελές.*

schlechten hässlich (αἰσχρά), das Schöne ist zu loben (ἐπαινετά), das Schlechte (κακά) zu tadeln" (ψεκτά fr. 51, 9 Gercke) oder: „Wenn es Tugend und Laster gibt, gibt es ein Schönes und Hässliches" (fr. 55, 10 Gercke). Dem Schönen widmete er eine Monographie (περὶ τοῦ καλοῦ), aus der Folgendes erhalten ist (Stoic. rep. 1039 c): „Das Gute ist erstrebenswert (αἱρετόν); das Erstrebenswerte gefällig (ἀρεστόν); das Gefällige lobenswert; das Lobenswerte schön[1]". Oder anders: „Das Gute ist erfreulich (χαρτόν), das Erfreuliche erhaben (σεμνόν), das Erhabene schön[2]". Bei der Gewohnheit, die Glieder jener Sätze wie bei mathematischen Gleichungen zu vertauschen, kam Chrysippos leicht zu dem Satze: Nur das Schöne ist gut (Stoic. rep. 1039c. D. L. VII 101)[3], das ist die Tugend und das, was an der Tugend teil hat. Gleichbedeutend ist: Jedes Gute ist schön; denselben Wert wie das Schöne hat das Gute, welches jenem gleich ist. Denn weil es gut ist, ist es schön; es ist aber schön; also ist es gut (D. L. VII 101)[4]. Analoges wurde dann selbstverständlich auch vom Übel ausgesagt[3]. Im vierten Buche περὶ παθῶν setzte Chrysippos bei der Seele Schönheit und Gesundheit gleich; beide bestehen in der Symmetrie (συμμετρία Gal. 448 ff. K.). Wir sind nur zum Schönen eigentümlich angelegt, was auch das Gute ist (Gal. 460 K.). Demnach mag auch die stoische Definition des Schönen Chrysippeisch sein: Das Schöne ist das vollendete Gute

---

[1]) Vgl. Cic. fin. III 8, 27.

[2]) Vgl. Cic. Tusc. V 15, 43.

[3]) S. S. 91, 4.

[4]) Der Syllogismus mag von Chr. stammen; wichtig ist, dass ausser der ἀρετή nur die μετέχοντα ἀρετῆς genannt werden. Die Gleichsetzung von ἀγαθόν und καλόν erscheint als stoisches Beispiel Simplic. in cat. 63 a, 3, wo die Unterscheidung von δι' αὑτὸ αἱρετὸν = καλόν und τὸ κατα φύσιν αἱρετὸν = ἀγαθόν peripatetisch oder spätstoisch sein mag.

(τὸ τέλειον ἀγαθόν) deshalb, weil es von der Natur alle gewünschten Zahlen erhalten hat[1]), oder das vollendet Symmetrische (τὸ τελέως σύμμετρον D. L. VII 100)[2]). Der Gedanke der ethischen Symmetrie beherrscht den Chrysippos auch bei der Definition der Leidenschaft (Gal. 369 f. K.). So fügt sich für die Stoa selbst die Ästhetik in den Rahmen der Ethik; die moralisierende Richtung ihrer ästhetischen Betrachtungen ist damit von vornherein festgelegt[3]). Im Grunde genommen ist jener Satz nichts anderes als eine Übertragung seiner Telosbestimmung, die im συμφώνως ζῆν gipfelt, in die ästhetische Sprach- und Denkweise; freilich ist aber damit der Gedanke zugleich schärfer formuliert worden[4]). Umgekehrt ist jedoch auch zu beachten, dass Chrysippos in seiner Ethik durchweg von ästhetischen Anschauungen beherrscht wird, so wenn die Vernunft als künstlerische Bildnerin des Triebes dargestellt (D. L. VII 86)[5]) oder die gute Handlung wie das Schöne

---

[1]) Die Theorie scheint von Polykleitos auszugehen; s. Exkurs III 3.

[2]) Die Arten des Schönen und Hässlichen D. L. VII 100 gehören wohl dem Hekaton, schwerlich dem Chr.; vgl. ἐπιστημονικόν mit D. L. VII 90 ἐπιστημονικάς. Für die σωφροσύνη tritt die κοσμιότης (κόσμιον, ἄκοσμον) ein.

[3]) Aus den bekannten Horazversen ep. I 2, 3 f. Qui quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non etc. ist zu entnehmen, dass Chr. als Autorität in diesem Falle galt. — Von schönen und hässlichen Dingen spricht bereits Zen. fr. 169.

[4]) Die offenbar einem Komiker entlehnten Verse, die Athen. IV 158 b aus der Schrift περὶ καλοῦ anführt, scheinen zu besagen: „Alles zu seiner Zeit“, was dem ästhetischen Grundsatze der συμμετρία entspricht. (Die Akalephen erwähnt Chr. neben Austern, Purpurschnecken und Vögeln als um unseres Vergnügens willen geschaffen Plut. es. carn. 95, 3, 2. III 57, 51 Paris.) Mit dem bei Athenaios kurz zuvor angeführten ὅτι τε πάντα εὖ ποιήσει ὁ σοφὸς καὶ φακῆν φρονίμως ἀρτύσει haben die Verse nichts zu thun.

[5]) Vgl. D. L. VII 51. Plut. de fort. c. 5. Das Recht ist nach Chr. προστάτης τῶν καλῶν.

definiert wird[1]); und findet sich die Ethik oder die Tugend als Kunst bezeichnet[2]), so geschieht das seitens der Stoa mit dem Hinblicke auf die bildende Kunst.

Unter den aufgeführten Prädikaten des Guten war das letzte das der Gerechtigkeit (*δίκαιον*)[3]); das Gerechte erscheint dann (D. L. VII 100) unter den Arten des Schönen. Es ist kein Zweifel, dass Chrysippos das Gerechte und das Schöne für identisch erklärte, wenn er das Gute zugleich schön und gerecht nannte. Unter seine Definition des Schönen liesse sich das Gerechte ohne Mühe bringen; die Fragmente der Schrift *περὶ δικαιοσύνης*, die wesentlich politischen Inhalt hatte, bezeugen, dass darin die Idee von der Symmetrie durchgeführt wurde[4]). Wie das Schöne von der Natur (*ὑπὸ τῆς φύσεως*) herkommt, so dann natürlich auch das Gerechte, und die Schrift *περὶ καλοῦ* spricht es, im bewussten Widerspruche gegen die sophistische Aufklärung deutlich aus, dass das Gerechte von Natur und nicht durch Satzung sei (*φύσει καὶ μὴ θέσει*), wie auch das Gesetz und die gesunde Vernunft (D. L. VII 128; vgl. Stob. ed. II 94,7 W.). Das Gerechte und das Schöne sind ferner in der Schrift *περὶ τοῦ καλοῦ καὶ περὶ τῆς ἡδονῆς*[5]) in engste Verbindung gebracht ge-

---

[1]) S. § 5.

[2]) Als ars vivendi zeigt sich die stoische Ethik besonders in der Polemik des Sextus Empiricus. Wegen der Tugend als *τέχνη* und des Lasters als *ἀτεχνία* s. Stob. ecl. II 58, 12 ff. Chr. Stoic. rep. 1050 a. S. S. 88. *τεχνοειδές* Herill. s. S. 50.

[3]) Das *δίκαιον* und *ἀγαθόν* werden D. L. VII 53 zusammen genannt; danach kommt der Mensch auf diese Begriffe von Natur (*φυσικῶς*).

[4]) S. *συμμέτρως τῇ χρείᾳ* Chr. Stoic. rep. 1038 b; vgl. 1049 a. Cic. nat. deor. 2, 14, 37.

[5]) Möglich, aber bei der bekannten Manier des Chr., seine Gedanken in verschiedenen Werken zu wiederholen, nicht notwendig ist die Annahme (Baguet 279 f), dass *περὶ καλοῦ* nur der erste Teil obiger Schrift war, etwa wie das *θεραπευτικόν* der Schluss der Schrift *περὶ παθῶν*

wesen; im ersten Buche derselben wies Chrysippos darauf hin, dass die älteren Maler[1]) und Redner die Gerechtigkeit gewöhnlich etwa so darstellten: von jungfräulicher Gestalt und Bildung, heftigem und furchterweckendem Anblick, mit feurigem Blitzen der Augen und mit der Würde eines weder demütigen noch wilden, sondern sozusagen verehrungswürdigen Ernstes. Jungfrau werde sie in symbolischer Weise deshalb genannt, weil sie unversehrbar sei, niemals den Übelthätern etwas nachgebe und weder die feinen Reden, noch ein Erbitten und Flehen, noch Schmeichelei, noch etwas anderes derart zulasse; dementsprechend werde sie auch finsterblickend gemalt, das Antlitz zusammengezogen, feurig und scharf blickend, so dass sie den Ungerechten Furcht einflösse, den Gerechten aber Mut, indem ihr Antlitz dergestalt den einen höchst freundlich, den andern schroff entgegenblickend sei (Gell. noct. Att. XIV 4). Die weiteren Äusserungen des Chrysippos über das Gerechte fallen der Politik zu.

Arten des Gutes und des Übels.

Wenn Tugend und Gut, Laster und Übel gleichgesetzt waren, so mussten die Stoiker, da sie Arten der Tugend annahmen, trotz der Singularität des Gutes doch Arten desselben aufstellen. In der That fehlt eine ähnliche Bestimmung nicht: Güter sind die vier Haupttugenden und alles, was Tugend ist, sowie alles, was an der Tugend teil hat; Übel sind die vier Hauptlaster, die übrigen Laster und, was am Laster teil hat[2]). Es ist ganz natürlich, dass Herillos nur die Wissenschaft und Ariston nur das Rechte

---

[1]) Über die Allegorie in Kunst und Litteratur K. Prächter, Quanam aetate Cebetis tabula conscripta etc. Diss. Marburg 1885 S. 84 ff.

[2]) S. S. 90, 2. Für Chr. noch D. L. VII 102. Stoic. rep. 1042 c. Da der nach Stob. ecl. II 78,3 W. folgende Gedanke von Chr. herrührt, geht ihn wohl auch der Satz *ἰσοδυναμεῖ . . . . 'τὸ καλὸν (?) κἀγαθόν' καὶ 'ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς'* an.

und Ehrbare, das ist eben nur die Tugend, als Gut und nur das der Tugend Entgegengesetzte, das Schimpfliche als Übel zulassen. Von Chrysippos, bei dem der Begriff *ἐπιγέννημα* bereits in der Ziellehre sich bemerkbar machte, scheint folgende Erweiterung zu stammen[1]: „Die Tugend ist etwas derartiges, dass das Teilhabende (*μετέχοντα*) die tugendhaften Handlungen (*τὰς πράξεις τὰς κατ᾽ ἀρετήν*) und die Guten (*σπουδαῖοι*) sind, späterer Zuwachs aber (*ἐπιγεννήματα*) die Freude (*χαρά*), das heitere Gemüt (*εὐφροσύνη*) und ähnliches. In gleicher Weise sind auch bei den Lastern das eine die Unverständigkeit, Feigheit, Ungerechtigkeit und so weiter; das an den Lastern Teilhabende sind die lasterhaften Handlungen und die Schlechten (*φαῦλοι*); späterer Zuwachs aber der Missmut (*δυσθυμία*), verdriessliches Wesen (*δυσφροσύνη*) und dergleichen".

Ausser diesen Gütern ist nichts zu erstreben, ausser diesen Übeln nichts zu fliehen[2].

Dass nach Chrysippos die Güter und Übel wahrnehmbar sind, ist bereits erwähnt[3]. Seiner Güterlehre darf

---

[1]) Dass D. L. VII 95 c chrysippeisch ist, dafür spricht ausser *ἐπιγεννήματα* (vgl. D. L. VII 86) besonders *μετέχοντα*, was sich ja schon bei Zenon findet. Die Ansicht, dass Handlungen Güter beziehungsweise Übel sind, wird in dem Schlussverfahren Chr. Stoic. rep. 1042 f vorausgesetzt. Dem *τοιοῦτον δ' εἶναι τὴν ἀρετὴν ὡς* (*ὥστε*?) . . . . *εἶναι* § 94 lässt sich im Ansdruck die Konstruktion *τοιαῦτα γὰρ τἀγαθά ἐστι τοῖς ἀνθρώποις ὥστε προτερεῖν* Chr. Stoic. rep. 1042 b vergleichen. — Die Einteilung D. L. VII 96 f. ist anders; da sind alle tugendhaften Handlungen nebst *εὐφροσύνη* bereits *ἀγαθὰ τελικά*, jede lasterhafte Handlung nebst *δυσθυμία* bereits *κακὰ τελικά*, indem *ἀγαθά*, *μετέχοντα* und *ἐπιγεννήματα* in eins zusammengeworfen werden.

[2]) Ariston (s. S. 91, 3) meint nur Tugenden und Laster (vgl. Senec. ep. 94, 11 aequitatem per se expetendam), Herillos die Wissenschaft (Cic. fin. V 25, 73). — Chr. Gal. 599 K.: „Das Gute selbst ist allein zu erstreben (*αἱρετέον*), zu thun (*ποιητέον*) und zu wagen (*θαρρητέον*)". Aus dem Zusammenhange geht hervor, dass dies des Chr. Meinung war.

[3]) S. 65.

wohl auch der Satz einverleibt werden: „Alle Güter sind gleich (ἴσα), und jedes ist aufs höchste zu erstreben und nimmt keinen Nachlass (ἄνεσις) und keine Anspannung (ἐπίτασις) an“ (D. L. VII 101)[1]). Zwar ist zunächst an Hekaton als Autor zu denken; doch enthält der Gedanke nichts, was sich nicht aus anderen Sätzen des Chrysippos[2]) von selbst ergäbe. Die Gleichheit der schlimmen Handlungen setzt eine solche der Übel voraus, und diese wieder lässt auf Gleichheit der Güter schliessen. Das Weitere ist eine Folge der Lehre vom Zusammenhang der Tugenden, die ja die Güter sind, und die letzte Bestimmung ist eine Umschreibung des Begriffes διάθεσις mit der Terminologie der Tonoslehre, sie führt auf den Chrysippeischen Ausdruck εὐτονία. So versteht sich denn, weshalb Chrysippos noch besonders erklären musste, dass nicht jedes Gut in gleichem Masse zur Freude ausschlage (Chr. Stoic. rep. 1046 d.)[3]).

---

[1]) Vgl. Plut. de fort. 99 c ἐπίτασις — ἄνεσις.

[2]) Mit ἐπ' ἄκρον αἱρετόν vgl. Chr. Stob. flor. 103, 22 ὁ ἐπ' ἄκρον προκόπτων. Stoic. rep. 1048 e ἐπ' ἄκρον.

[3]) In den weiteren Bestimmungen der Güterlehre (D. A. VII 94—104. Stob. ecl. II 70—75 W.) herrscht kein einheitlicher Geist. Nur auf künstliche Weise lassen sich alle vereinigen, ein Beweis dafür, dass wir spätere Zerspaltungen einfacherer Begriffe vor uns haben. Bei Diogenes ist Hekaton § 101—103 dreimal mit Chr. zusammengenannt. Die Tendenz liegt offen zu tage: das persönliche Glück und das Gutsein des Einzelnen für sich ist nicht mehr das Einzige und Erste, es nimmt fast einen untergeordneten Rang ein (D. L. VII 95). Die guten Handlungen erscheinen nur als „Vervollständigungen“ des Glücks (D. L. VII 96 καθὸ συμπληροῦσιν), was nach Sext. E. math. XI 30. Pyrrh. III 172 nur einige Bestimmte (τινές) annehmen — er denkt dabei sicher nicht Chr. Die Begriffe Vaterland und Freundschaft dagegen treten gleich hier hervor. Nach dem Muster der aus Platon (Leg. 697 b) abgeleiteten peripatetischen Scheidung der Güter in τὰ περὶ τὴν ψυχήν, τὰ περὶ τὸ σῶμα und τὰ ἐκτός (Aristot. eth. Nicom. 1098 b, 12. Stob. ecl. II 125, 10 W.) ist die D. L. VII 95 mit ἔτι angereihte (Sext. E math. XI 46.

Die mittleren Dinge.

Da Tugend und Gut, Laster und Übel ineins gesetzt werden, die guten und schlechten Handlungen aber ein besonderes Kapitel beanspruchen und die guten Menschen in der speziellen Ethik ihren Platz finden, so könnte eine eingehende Güterlehre nur eine Tautologie zur Tugendlehre sein. Das Hauptgewicht der altstoischen Güterlehre fällt demnach auf den Abschnitt über die mittleren Dinge[1]), wenn auch Zenon ursprünglich nur Güter und Übel der ethischen Betrachtung für würdig gehalten und erst später[2]) die Gruppe der in der Mitte liegenden Dinge in sein System eingeführt haben mag. Es mussten, wenn nur die Tugenden Güter sind und das Gegenteil Übel, vorwiegend negative Behauptungen ausgesprochen werden, und zwar wurde selbstverständlich insbesondere den Dingen die

---

Pyrrh. III 181) gebildet; Chr. aber behandelt die Dreiteilung der Güter ebenso als Irrlehre wie den Hedonismus (Orig. c. Cels. 8, 51 patr. 11, 1592 Mign.; vgl. Cic. fin. III 13, 37, was Chrysippeisch zu sein scheint), und jene Einteilung war für ihn zwecklos. Diese Thatsache beweist, dass Diogenes Laertius mit ἔτι stets neue Einteilungsversuche einführt. Auch bei der Einteilung der die Seele betreffenden Güter in ἕξεις, διαθέσεις und οὔθ' ἕξεις οὔτε διαθέσεις schleicht sich eine andere Terminologie ein, als wir sie von Chr. erwarten. Endlich nennt Diogenes den Chr. nur bei einfacheren Bestimmungen.

[1]) S. Sext. E. Pyrrh. III 177. — Sie heissen noch bei Chr. οὐδέτερα (vgl. z. B. Chr. Stoic. rep. 1048 a und οὐδέτερα in den Definitionen der Tugenden S. 83), μέσα oder τὰ ἀνὰ μέσον, τὰ μεταξύ (Ariston N. Saal S. 35 f.). Diels Doxogr. 651, 19 wird daher Zenon gemeint sein (ὁ δ' αὖ μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ). Zenon (fr. 130; vgl. 126) und Ariston nennen sie auch τὰ ἕτερα (θάτερα); reliqua (Senec. ep. 94, 8), cetera (Cicero). Vgl. Hirzel, Unters. II S. 45 Anm. Den Ausdruck ἀδιάφορα gebraucht Chr. in wörtlich überlieferten Fragmenten nur, wo er gegen Ariston polemisiert; im übrigen fällt derselbe den Berichterstattern zur Last.

[2]) Cic. fin. IV 19, 54; 20, 56.

Eigenschaft eines Gutes aberkannt, welchen dieser Rang von andern Schulen oder von der öffentlichen Meinung zugesprochen wurde. Gerade hier stimmt gegenüber der herkömmlichen Ansicht die Stoa den wegwerfenden Ton der Aufklärung an[1]).

Als mittlere Dinge werden deshalb gewöhnlich aufgezählt: Leben und Tod, Ruhm und Schande, Mühe und Lust, Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit und ähnliche[2]).

Jedoch durften sich die Stoiker, da sie allein standen, nicht bei dem destruktiven Hinweis auf die Hinfälligkeit der Volksmeinung genügen lassen; eben wegen des Widerspruchs gegen das eigenste Fühlen der Griechen wurden positive Beweise verlangt. Ariston wendet sich im Streben nach Eindruck ans Gemüt: um zu beweisen, dass Reichtum weder ein Gut noch ein Übel ist, solle man zeigen, dass Reiche die unglücklichsten Leute sind[3]). Um zu be-

---

[1]) Es versteht sich von selbst, dass die Antipathie der Stoa gegen den Autoritätsglauben von diesem Punkte ihren Anfang nahm; das geht aber auch aus den Galen- und Senecastellen für Ariston und aus Zen. fr. 201 hervor.

[2]) Zen. Stob. ecl. II 57, 18 W. — Ariston Gal. 597 K. Senec. ep. 94, 7 pecunia, mors, dolor. 8 reliqua omnia divitias, honores, bonam valetudinem, vires, imperia. Reichtum Stob. flor. 94, 15. Cleanth. u. Chr. Epict. diss. 2, 19, 11 πλοῦτος, ὑγίεια, ζωή, θάνατος, ἡδονή, πόνος. Chr. Stoic. rep. 1043 e. 1048 b: Für den Guten bedeutet der Verlust seines Vermögens soviel wie der einer Drachme. fr. 137, 6 Gercke: Reichtum, Ruhm (δόξα), Alleinherrschaft (τυραννίς; vgl. Stoic. rep. 1048 b) sind keine Güter; die Ansichten der Menge darüber sind Wahnsinn. Stob. flor. 7, 21: Der Weise empfindet wohl den Schmerz (ἀλγεῖν); aber er lässt sich nicht durch denselben überwältigen. Ζῆν und ἡδονή als ἀδιάφορα Chr. D. L. VII 189. Daher auch Chr. Stoic. rep 1033 d die abfällige Äusserung über ἡδέως. [Gegen Glücksgüter Chr. Ps.-Libanii ep. lat. 2, 21 S. 759 b Wolf].

[3]) Die Interpunktion bei Haase ist verkehrt. Nach malum esse ist der Doppelpunkt und nach divites der Punkt zu setzen, wie die

weisen, dass das Volk Tod und Schmerz über Gebühr fürchte, solle man betonen, dass im Tode, den wir einmal nach einem Gesetze erleiden müssen, ein grosser Trost liege, weil er keinen zurückgibt[1]); dass im Schmerze als Heilmittel erwachse die starre Gefasstheit des Gemütes, das sich alles leichter mache, was es einmal trotzig ausgehalten habe. Ganz trefflich sei das Wesen des Schmerzes, da weder der, welcher sich ausdehnt, gross sein, noch der, welcher gross ist, sich ausdehnen könne. Alles müssten wir tapfer auf uns nehmen, was die Weltnotwendigkeit befehle (Senec. ep. 94,7). Zenon scheint logische Beweise gesucht zu haben; so bildete er einen Schluss a Cesare für den Satz, dass der Tod kein Übel sei: „Kein Übel ist ruhmvoll; der Tod aber ist ruhmvoll; also ist der Tod kein Übel“ (fr. 129)[2]). Bezüglich der Mühe jedoch zog er das lebendige Beispiel eines gebratenen Indiers sämtlichen Beweisen vor (fr. 187)[3]). Einem Schüler, der sich

Anaphora efficias, efficias und der Sinn bezeugt. — Gegen den Reichtum Stob. flor. 94, 15. Senec. ep. 115, 8: Unsere Freude am äusseren Prunke macht uns Kindern gleich, welche den Eltern und Geschwistern wertlose Halsketten vorziehen, nur dass unser thörichtes, wahnsinniges Spiel mit Gemälden und Bildsäulen uns teurer zu stehen kommt. (Einen ähnlichen Gedanken spricht auch Augustin. conf. I 9 patr. 32, 668 Mign. aus).

[1]) Quod ad neminem redit ist mir nicht verständlich. Denn sollte der Satz, dass man nur einmal sterben muss, ein Trost sein, so wäre zugestanden, dass der Tod doch höchst unangenehm ist. Betrachtet man ad als Dittographie und liest quod neminem reddit, so gibt der Gedanke: ‘Der Tod entzieht uns auf immer, nicht nur wie der Schlaf für kurze Zeit den Kämpfen des Lebens’ einen passenden Sinn.

[2]) Diesen Beweis befürwortet auch Cleanth. fr. 94, wendet ihn aber anders: Da der Tod nichts Schimpfliches ist, so kann er kein Übel sein.

[3]) Schopenhauers (Die Welt als Wille u. s. w. I S. 109) gegen den Weisen gerichtete Bemerkung ist daher nur teilweise gerechtfertigt. Auch beschränkte sich die Stoa nicht darauf, den Weisen aufzustellen, sondern verwies auf historische und dichterische Charaktere.

wegen seines Landbesitzes von der Philosophie abziehen liess, sagt er: „Wenn du nicht diesen zu nichte machst, wird er dich vernichten“ (apophth. 31). Chrysippos stellte, wie gegen die hedonische Ziellehre, so auch gegen die hedonische Güterlehre vier Bücher Beweise zusammen (*ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν*). Ein Hauptbeweis war, es gäbe auch hässliche (*αἰσχραί*) Lüste; nichts Hässliches aber sei ein Gut (D. L. VII 103)[1]. In anderem Zusammenhang führte er, mehr parainetisch, den Gedanken aus, dass der Begriff „Lust“ ein sehr subjektiver sei. Die Sardelle verachte man in Athen wegen des Überflusses und sage, das sei Bettlerkost, in andern Städten finde man etwas ganz Besonderes daran, da sie dort weniger gut gerate. In Athen gebe man sich Mühe, die weniger brauchbaren adriatischen Hühner[2] zu züchten, da sie viel seltener seien als die einheimischen; in deren Heimat aber lasse man sich die attischen kommen (Chr. Athen. VII 285 d.). Manche glaubten, dass die weissen Hühner viel schmackhafter seien als die schwarzen (Chr. Athen. IX 373 a)[3]. Zu welch absurdem Verhalten die subjektive Lust führen kann, suchte er wohl durch folgende Beispiele zu zeigen: Als der Betrüger Pantaleon zu sterben kam, betrog er jeden seiner beiden Söhne besonders, indem er jedem unter vier Augen sagte, er teile ihm allein

---

[1]) *Ἐν τοῖς περὶ ἡδονῆς* bezieht sich wohl auf die Schriftengruppe gegen die *ἡδονή*.

[2]) Über diese Bedeutung von *ὄρνιθας* bei Chr. s. Baguet S. 271 f. — Die Etymologie von *ἀφύαι* (Sardellen) *ὡς ἂν ἀφυεῖς οὖσαι* Athen. VII 324 d könnte leicht Chrysippeisch sein. So leitet er den Namen des Koches *μαίσων* von *μασᾶσθαι*, kauen, ab, da derselbe unwissend (*ἀμαθής*) und auf den Magen bedacht sei (Chr. Athen. XIV 659 a), wo auch mit *μανθάνω* und *μαίομαι* gespielt wird.

[3]) In ähnlichem Zusammenhange oder auch bei dem Satze, die Lust bedinge vielfach grosse Mühe, stand die Bemerkung, der schönste Weinessig sei der ägyptische und der knidische (Chr. Athen II 67 c).

mit, wo er sein Gold vergraben habe; als daher die Söhne später gruben, war es umsonst, und sie sahen sich zusammen[1]) betrogen. Als ein Spottsüchtiger vom Henker hingerichtet werden sollte, bat er, noch einen Schwanengesang singen zu dürfen; dann wolle er sterben. Der Henker gewährte es, und jener spottete (Chr. Athen. XIV 616 a b). Weiter scheint Chrysippos darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die Lust den Menschen isoliere und seinen gesellschaftlichen Pflichten entfremde[2]). Auch hat er nicht versäumt, die verderbliche Wirkung der hedonistischen Lehre auf die Jugend namhaft zu machen, so dass nun an Stelle des Theognis Bücher wie die Gastronomie des Archestratos und die Werke der Philainis träten[3]). Nur als Kolonie zu dem Gedichte des Archestratos erscheint die epikureische Philosophie, wenn Chrysippos ersteres als die Mutterstadt für letztere hinstellt[4]). Darum setzt er denn dem hedonistischen Programme, wie

---

[1]) *Κοινῇ* ist wohl nach *σκάπτοντας* zu stellen.

[2]) Dieser Gedanke ist bereits in der Anekdote über Pantaleon enthalten. Er ist aber auch aus Chr. Athen. III 89 d e herauszulesen, da dies Fragment dem fünften Buche *περὶ τοῖ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς* entstammt, das speziell gegen Epikuros gerichtet ist (vgl. Cic. fin. III 19, 63. de nat. deor. II 48, 123). Vgl. unten S. 106 f.

[3]) Chr. Athen. VII 278 c. VIII 335 b d e. III 104 b. Gastronomie ist die Bezeichnung, die Chr. dem epischen Gedichte des Archestratos gibt (Athen. I 4 e). Vgl. den ps.-zenonischen Brief D. L. VII 9, welcher behauptet, die vielgerühmte Lust verweichliche (*θηλύνει*) die Seelen mancher Jünglinge.

[4]) Chr. Athen. III 104 b. VII 278 e. Möglicherweise gehört auch das Zitat aus Epikuros und der Hinweis auf den Komikerwitz, der die Epikureer Beistände (*ἐπικούρους*) und Helfer (*βοηθοίς*) der Lust nannte, dem Chr. Der dem Zenon mit der ganzen Stoa zugeschriebene Satz, die Lust des Epikuros sei nur den Tieren unter sich gemeinsam, in deren Gesellschaft weder der Mensch noch der Weise gestossen werden dürfe (Cicero bei Augustin. c. Acad. III, 7. IV 441), geht wohl vor allen den Chr. an.

es mit Heineschem Kynismus in der angeblichen Grab schrift des Sardanapal gegeben war, in stoischer Manier eine Abänderung des Epigramms entgegen, welche Essen und Lust als nutzlos nach dem Tode verdammt und nur im Studium und denkenden Leben die reinen Freuden sieht, die unvergänglich sind[1]). Die ablehnende Haltung des Chrysippos gegenüber den Lüsten ist übrigens schon in den Definitionen der Tugenden *ἐγκράτεια* und *αὐστηρία* erkennbar[2]). Wenn er daher auch in der Polemik gegen Aristoteles die Lustlehre als in sich übereinstimmend und selbst mit der Methode des Aristoteles vereinbar nachwies, so konnte er doch vom Standpunkte der stoischen Güterlehre aus, welche die ästhetische Anschauung vom Masshalten als Prinzip verschmähte und die Trennung von *τέλος* und *ἀγαθόν*, von *δι' αὐτὰ* und *δι' ἕτερα αἱρετά*, von grösseren und kleineren Gütern verwarf[3]), bemerken, dass sich Lust und

---

[1]) Die Gegenüberstellung der beiden Epigrammversionen mag den Schluss des Werkes *περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς* gebildet haben. Die eine der Vermutungen Baguets S. 263, dass sie in der Schrift *περὶ βίων* vorkam, hat nichts mehr für sich, nachdem Nauck die Verse *ἥδε σοφὴ βιότοιο — ἀπείρονα χρυσόν* beseitigt hat. Einen Vers des Samiers Choirilos auf Sardanapal führte Chr. auch in *περὶ ἀποφατικῶν* an (Bergk, opusc. II S. 115. 143). Sardanapal ist bereits bei Aristoteles (eth. Nicom. 1095 b, 22) Urbild der Hedoniker, und schon Krates D. L. VI 86 wendet die Verse zum Guten (vgl. auch Cic. rep. III fr. inc. 4 Müller). S. auch Epiktet diss. III 22, 30.

[2]) Gegen Üppigkeit und Wohlleben Chr. Athen. IV 137 f. XIII 565 a. c-d, für die homerische Einfachheit Chr. Athen. I 18 b. 9 c; vgl. Athen. I 8 e ff.

[3]) S. S. 54 ff. Durch die Polemik war natürlich Chr. gezwungen, die Unterscheidungen in den Titeln seiner Schriften anzuwenden; doch schrieb er nur *περὶ τῶν δι' αὐτὰ αἱρετῶν* (die Tugenden und das Schöne im Gegensatze zu den *δι' αὐτὰ φευκτά*, den Lastern). In der Schrift *περὶ τῶν μὴ δι' αὐτὰ αἱρετῶν* handelte er über die *ἀδιάφορα*, wie die Fragmente Athen. IV 159 a (*πλοῦτος*) und D. L. VII 188 bezeugen. Die aristotelisch-peripatetische Scheidung der Güter in *δι' αὐτὰ αἱρετά*

Gesundheit mit den Tugenden, auch mit der Gerechtigkeit, nicht vertrügen. So muss er im Streite gegen Platon, der ihm die Gesundheit als Gut zuzulassen schien (Rep. 357 c), etwa Folgendes geäussert haben: Gesundheit kann kein Gut sein; denn dann dürften wir um unserer Gesundheit willen alles thun, und dabei kämen wir mit der Gerechtigkeit in Konflikt. Aber „nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Hochherzigkeit würde aufgehoben und die Mässigung und alle andern Tugenden, wenn wir die Gesundheit oder etwas anderes, was nicht sittlich schön ist, als Gut anerkennen“ (Stoic. rep. 1040 d). Ähnliches behauptete er bezüglich des guten Rufes (*εὐδοξία*. Cic. fin. III 17, 57)[1]. Ein andrer Gesichtspunkt, welchen schon der Kyniker Diogenes angedeutet hatte (D. L. VI 71), war der, dass die gleichgiltigen Dinge grosse Mühe verursachen und zur Leidenschaftlichkeit treiben. So setzt die Erlangung der Lust vielfach das Gegenteil von Lust, die Mühe, voraus. „Die Salben haben ihren Namen daher, weil sie mit vieler Anstrengung und überflüssiger Mühe bereitet werden“ (Chr. Athen. XV 686 f)[2]. „Ich wenigstens“, sagte Chrysippos von einem gewissen Philoxenos von Leukadia, „muss immer an einen Fresser denken, der sich in der Rücksichtslosigkeit gegen seine Neben-

---

und *δι' ἕτερα αἱρετά* (Stob. ecl. II 56,8 W. und Wachsmuth dazu) vermied er demnach, wie auch sonst die Stoiker (s. Stob. ecl. II 73,16. 72,14 W.) wenigstens dem Wortlaute nach. Eine zweifache Gebrauchsweise des Ausdrucks *δι' αὑτὰ αἱρετά* statuiert Diogenes von Babylon (ecl. II 64,13 W.). Aus Stob. ecl. 57,1 W. ist zu schliessen, dass die Peripatetiker den Begriff *δι' αὑτὸ αἱρετόν* auch in den Platon hineintrugen.

[1]) Quelle der Stoiker Diogenes. — Kleanthes schrieb *περὶ τιμῆς*, mit abweichender Benennung, ausserdem *περὶ καλῶν*.

[2]) *Μύρα* von *μυρίος*. (Wegen *μόρον* s. Baguet S. 236 Anm. 103.) Dass die in der Stoa vielbehandelte Frage über den Salbengebrauch mit der Lustlehre zusammengebracht wurde, zeigt Plut. de esu carn. 999 d.

menschen so weit verstieg, dass er in den Bädern die Hand an das Heisse gewöhnte, indem er sie in heisses Wasser hielt, und den Mund, indem er ihn mit heissem Wasser ausgurgelte, offenbar[1]), damit er gegen Heisses unempfindlich sei. Man sagte, er habe auch die Köche dazu vermocht, dass sie die Speisen möglichst heiss auftrugen, damit er sie allein verzehre, da die andern nicht nachkommen konnten" (Chr. Athen. I 5 e). „Manche versteigen sich in ihrer Geldgier so weit, dass, wie man erzählt, einer bei seinem Ende nicht wenige Goldstücke hinabschluckte und dann starb, während ein andrer dieselben in seinen Leibrock nähte, diesen anzog und den Dienern auftrug, ihn so zu begraben, ohne ihn zu verbrennen und zu pflegen. Diese und ähnliche Charaktere sterben, indem sie sozusagen rufen:

ὦ χρυσέ, δεξίωμα κάλλιστον βροτοῖς
ὡς οὔτε μήτηρ ἡδονὰς τοιάσδ᾽ ἔχει,
οὐ παῖδες ἐν δόμοισιν, οὐ φίλος πατήρ,
οἵας σὺ χοἱ σὲ δώμασιν κεκτημένοι.
εἰ δ᾽ ἡ Κύπρις τοιοῦτον ὀφθαλμοῖς ὁρᾷ,
οὐ θαῦμ᾽ Ἔρωτας μυρίους αὐτὴν ἔχειν (Eurip. fr. 326 Nauck).

Derart war die Geldsucht bei den damaligen. Von solchen sagte Anacharsis, als einer fragte, wozu die Griechen das Geld gebrauchten: Zum Zählen. Daher stellte Diogenes in seiner Politik das Gesetz auf, die Münzen sollen Knöchel sein. Denn schön hat Euripides auch das ausgedrückt (fr. 20 N.):

μὴ πλοῦτον εἴπῃς· οὐχὶ θαυμάζω θεόν,
ὃν χὠ κάκιστος ῥᾳδίως ἐκτήσατο [2])"

---

[1]) *Φανερῶς* betrachte ich als Glossem zu *δηλονότι.*

[2]) Dass die ganze Stelle Athen. IV 159a dem Chr. gehört, ist, wie A. Elter, de gnom. I S. 15, nachweist, aus Philodem *περὶ φιλοσ.* (Gomperz, Zeitschr. für die österr. Gymn. 1878 S. 254) zu ersehen.

Der Gedanke des letzten Zitates ist auch in folgender Stelle enthalten: „Wie es eine Eigenschaft des Warmen ist, zu wärmen, nicht zu erkälten, so ist es auch eine Eigenschaft des Guten, zu nützen, nicht zu schaden. Reichtum und Gesundheit schaden aber ebensosehr, als sie nützen, also sind Reichtum und Gesundheit kein Gut. Ferner was man zum Guten und zum Schlimmen gebrauchen kann, das ist kein Gut; Reichtum und Gesundheit kann man aber zum Guten wie zum Schlimmen gebrauchen. Also sind Reichtum und Gesundheit kein Gut“ (D. L. VII 103)[1].

Alle diese Beweise und Erwägungen kommen darauf hinaus, den mittleren Dingen Eigenschaften beizulegen, die mit dem strengen Begriffe eines Gutes nicht vereinbar sind[2].

Es ist eine ungeheure Kluft, durch welche Zenon Güter und Übel trennt, während er die übrigen Dinge im Vergleich mit Tugenden und Lastern unter sich gar nicht verschieden sein lässt (vgl. auch Cic. leg. I 21, 55). Wie aber, wenn ich im Leben vor die Wahl zwischen zweien solcher mittleren Dinge gestellt bin? Zenon entschied, offenbar in einer späteren Lebensperiode[3], dahin, dass im Falle der Wahl beide in Frage kommenden Dinge nicht jedesmal gleich naturgemäss sein können. Er teilte

---

[1]) Chr. ist mitgenannt, und ausser Hekaton ist auch die Ethik des Apollodoros als Quelle angegeben. Nebeneinanderstellung von mehreren auf dasselbe abzielenden Beweisarten findet sich bei Chr. auch sonst (Stoic. rep. 1041d e). Gesundheit und Lust keine Güter Chr. ebd. 1040d. Neben berühmten Problemen des Herakleitos, Parmenides, Zenon von Elea, Antisthenes erscheint Alex. Aphr. in top. 79,5 Wallies auch: *πότερον ἡ ὑγεία ἀγαθὸν ἢ οὔ, ὡς Χρύσιππος λέγει.* — Vgl. Sext. E. math. XI 61 u. oben S. 90. 103. 106.

[2]) Von gleicher Art ist der Beweis gegen den *πλοῦτος* Alex. Aphr. in top. 201,22 Wallies *τὸ διὰ κακοῦ γινόμενον ἀγαθὸν οὐκ ἔστιν· πλοῦτος δὲ καὶ διὰ πορνοβοσκίας κακοῦ ὄντος γίνεται· οὐκ ἄρα* (!) *ὁ πλοῦτος ἀγαθόν.*

[3]) Cic. fin. IV 19, 54.

die mittleren Dinge wieder in drei Klassen ein: in solche, die von Natur den Vorzug haben; sie sind zu wählen und mit einem gewissen Werte zu bedenken — in solche, denen von der Natur der Vorzug genommen ist; sie sind abzuweisen und haben grossen Misswert — um andere, mittlere im engeren Sinne, braucht man sich überhaupt nicht zu kümmern, sie haben gar keine sittliche Bedeutung[1]). Die von Zenon gewählten Ausdrücke *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* setzen ein *ὑπὸ φύσεως* voraus und haben etymologische Beziehung zu *ἀξία* und *ἀπαξία*. Die von Cicero dem Zenon zugeschriebenen Bezeichnungen *τὰ κατὰ φύσιν* (secundum naturam)[2]), *τὰ παρὰ φύσιν* (naturae contraria) kann dieser wohl gebraucht haben, da schon Diogenes zwischen *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* unterschieden hatte (D. L. VI 71) und auch Zenon die *προηγμένα* für passend (aptae), brauchbar (habiles, commodae) und der Natur angepasst (ad naturam accommodatae), das Gegenteil für unbequem (incommodae) erklärte (Cic. fin. IV 20, 56. leg. I 21, 55). Den Ausdruck erläuterte[3]) Zenon durch folgendes

---

[1]) Für diese Darstellung war Cic. fin. IV 25, 69—71 massgebend, was Pearson vollständig hätte ausschreiben sollen; fr. 130 vgl. 126, Die Einteilung der Dinge, die weder schön noch hässlich sind, in solche *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* Zen. fr. 169. contra naturam Zen. Cic. Tusc. II 12, 29.

[2]) Ob er den Ausdruck *πρῶτα κατὰ φύσιν* von Polemon übernahm (Cic. fin. IV 16), ist sehr zweifelhaft, da ihm *πρῶτα* nur die Tugend u. s. w. sein kann.

[3]) *Γάρ* und enim beweisen, dass nicht das Bild den Ausdruck schöpfen half. *Προῆκται* bedeutet Chr. Athen XIII 565 a „ist allgemein vorgezogen worden" (das Bartscheeren dem Stehenlassen), vielleicht auch Chr. Gal. 439 K. *προῆκται Ζήνωνι λόγος* „von Zenon wurde jene Ausdrucksweise vorgezogen" (die lateinische Übersetzung sagt: progressa est Zenonis (!) oratio). — Cicero ist (fin. III 16, 52) genauer als Stobaios (fr. 131) bei Wiedergabe dieses Bildes, wie er auch das Relative des Wertes der *προηγμένα* besser ausdrückt als dieser.

Bild: wie niemand am Königshofe den König selbst zu Würde und Wert erhoben (*προηγμένον*) nenne, sondern nur diejenigen, welche in einer gewissen Ehrenstellung seien, deren Rang am nächsten an den des Königs herankomme, aber so, dass er der zweite sei, so würden im Leben nicht die Dinge, welche an erster Stelle sind, sondern diejenigen, die den zweiten Platz einnehmen, vorgezogene genannt. Die Vergleichung bezweckt einerseits, eine Ausdehnung des Ausdrucks *προηγμένα* auf die Güter, die gewiss ihren Wert und Vorzug gegenüber den mittleren Dingen und den Lastern haben, unmöglich zu machen, andrerseits die *προηγμένα* in ihrer untergeordneten Stellung gegenüber den *ἀγαθά*, der Königin Tugend sehen zu lassen. Dennoch gelangt auch der hohe Rang der ersteren zum Ausdruck. Zweifellos liegt eine Konzession Zenons an die allgemeine Anschauung vor, wie die Mehrzahl seiner Beispiele für die *προηγμένα* beweist[1]). *Προηγμένα* sind ihm: Leben, Ruhm, Lust, Reichtum, Gesundheit, Schönheit, *ἀποπροηγμένα* Tod, Schande, Mühe, Armut, Krankheit, Schwäche, Schmerz[2]). Wie Zenon hier argumentiert, zeigt seine Äusserung, der Schmerz sei bitter, naturwidrig, schwer zu ertragen, traurig stimmend und hart (Cic. Tusc. II 12, 29)[3]). Das Leben musste Zenon

[1]) Gerne werden (auch von Ariston) Gesundheit und Reichtum als Vertreter der ganzen Klasse gewählt.

[2]) Wachsmuth hat beobachtet, dass Stob. ecl. II 58, 2 W. die *προηγμένα* an erster, die *ἀποπροηγμένα* an zweiter Stelle der Gegensatzpaare stehen; vgl. Pearson S. 169. Auch Gal. 597 K. (Ariston) ist, gestellt *ὑγίεια καὶ πλοῦτος καὶ νόσος καὶ πενία . . . . τὸ μὲν ἡδὺ(=ἡδονή) τὸ δὲ ἀνιαρόν (=λύπη)*. Vgl. Cic. leg. I 21, 55; D. L. VII 102 (Sext. E. math. XI 63. Pyrrh. III 191), wonach oben unter den *προηγμένα* noch „Kraft“ und für Chr. sicher noch „gute Herkunft — schlechte Herkunft“ einzusetzen sind. Sext. E. math. XI 64 ff. zählt für Zenon (Ariston polemisiert) auf: *ἰσχὺς, κάλλος, πλοῦτος, δόξα* u. s. w., *νόσος, πενία, ἀλγηδών*.

[3] Vgl. Chr. Stob. flor. 7, 21. (s. S. 101, 2).

deshalb für wertvoller halten als den Tod, weil jede Ethik mit dem Leben steht und fällt[1]) und die Ziellehre sich auf den Selbsterhaltungstrieb gründet. Chrysippos verteidigt das Schicksal[2]), dem wir das Leben verdanken, gegen den Vorwurf, der dieses Leben ein unseliges schilt[3]), mit der Bemerkung: „Es ist dankbarer, unverständig zu leben, auch wenn man niemals verständig werden sollte. Denn derart sind die Güter für die Menschen, dass in gewissem Sinne die Übel den in der Mitte liegenden Dingen überlegen sind. Nicht die Übel aber sind es, die überlegen sind, sondern die Vernunft, mit der zu leben sich mehr schickt, auch wenn wir unverständig sein müssten. Das unvernünftig und ohne Wahrnehmung sein ist weniger gut als das unverständig sein“ (Chr. Stoic. rep. 1042 a—c. comm. not. 1064 e f). Doch zeigt gerade dieser Punkt, dass Zenon seinen *προηγμένα* nur einen sehr relativen Wert zumass. Er selbst glaubt sich von der Natur aufgefordert, das Leben zu verlassen (D. L. VII 28), wie ja wiederum die Natur selbst über alle Menschen den Tod verhängt hat. Hatte sich dann Kleanthes aus gleicher Ursache den Tod gegeben[4]), so war bei den unvermeidlichen Angriffen der gegnerischen

---

[1]) Chr. Stoic. rep. 1039 d (gegen Platon Clitoph. 408 a. Euthyd. 281 b—d. 289 a b. Bäguet S. 329 f.): Es ist nicht möglich, nichtlebend zu philosophieren.

[2]) Das Zitat ist der Schrift *περὶ φύσεως* (*φύσις* = *εἱμαρμένη*) entlehnt. Wyttenbach schreibt Stoic. rep. 1042 c *περὶ Κακῶν* mit grossem Anfangsbuchstaben, was durch comm. not. 1064 e und *ἐπιλέγει, τῶν* widerlegt wird.

[3]) Soph. O. C. 1224 ff.: „Nichtgeboren zu werden ist das Beste“; vgl. Schneidewin-Nauck z. St. — Lucret. rer. nat. V 176 quidve mali fuerat nobis non esse creatis? In diesen Zusammenhang gehört offenbar obiges Fragment; um den Selbstmord handelt es sich nicht.

[4]) Die Nachrichten über den Selbstmord der ersten beiden Stoiker scheinen mir nicht aus der Luft gegriffen.

Schulen für Chrysippos Grund genug, die Vorfälle theoretisch zu rechtfertigen: „Weder ist das Bleiben (*μονή*) im Leben den Gütern noch das Weggehen (*ἐξαγωγή*) den Übeln gleichzuachten, sondern nur den in der Mitte liegenden naturgemässen und naturwidrigen Dingen. Deshalb wird es zuweilen auch für die Glücklichen Pflicht, sich zu entfernen, und für die Unglücklichen hinwiederum, im Leben zu bleiben" (Chr. Stoic. rep. 1042 d. 1039 d f. comm. not. 1063 c. 1076 b vgl. Cic. fin. III 18. Stob. ecl. II 110,9 W.). Unter diesen Umständen dürfen auch einige Aussprüche Zenons über Lust und Mühe nicht auf die Goldwage gelegt werden. In der Überlieferung zwar erscheint *πόνος* als *προηγμένον* und *ἡδονή* als *ἀποπροηγμένον* (Stob. ecl. II 58, 3 W.); aber Wachsmuth hat mit Recht umgestellt (vgl. D. L. VII 102). Denn die Mühe würde sich mitten unter den andern *προηγμένα* ebenso schlecht ausnehmen als die Lust unter den *ἀποπροηγμένα*[1]). Welche Lust Zenon meinte, drückt sich in seinem Vorwurfe gegen den grossen Haufen aus, dass dieser, obwohl es ihm freistünde, aus den Mühen Vergnügungen zu ziehen (*ἀπὸ τῶν πόνων τὰς ἡδονὰς φέρειν*), sie lieber aus den Küchen holte (fr. 201). Die Lust als Leidenschaft ist den Stoikern kein *ἀποπροηγμένον*, sondern ein Übel wie dem Antisthenes; Zenon wollte die seelische Befriedigung vorgezogen wissen, welche auch die Mühen süss macht[2]). Aber auch unter den

[1]) Vgl. auch die Stellung *ἡδύ* — *ἀνιαρόν* bei Ariston Gal. 597 K. Demgegenüber kann ich der übrigens trefflichen Auseinandersetzung von Pearson S. 169 nicht folgen. Wenn aber Cic. Tusc. II 15, 35 f. sagt, für die Griechen sei Mühe und Schmerz dasselbe, so trifft das für Zenon nicht zu.

[2]) Dass Chr. die *ἡδονή* nicht lediglich als *ἐπιγέννημα* dachte, liegt in dem reservierten *εἰ ἄρα ἐστίν* D. L. VII 86. Bei ihm war gewiss das Ansehen, dessen sich die Epikureer erfreuten, und Aristoteles (eth. Nicom. 1099 a, 15) nicht ohne Einfluss. Hippol. phil. 22, 4 (Diels Doxogr. 572, 12) stellt eine zweifache Auffassung des Wortes *ἡδονή*

Mühen besteht nach Diogenes dem Kyniker ein Unterschied: die *πόνοι ἄχρηστοι* machen unglücklich, die *πόνοι κατὰ φύσιν* glücklich. Zu ersteren gehört das mühevolle Haschen nach Lust, die doch nur ins Gegenteil umschlägt, zu letzteren die Verachtung der Lust (D. L. VI 71).

Gegen Zenons Werteinteilung der mittleren Dinge erhob der radikale Ariston Einspruch. Die Beweggründe, die in den mittleren Dingen liegen sollten, sind nach ihm nichtig. Nur zwischen Tugenden und Lastern ist ein Unterschied; alle übrigen Dinge sind vollständig gleich[1]). Zwischen der besten Gesundheit und der heftigsten Krankheit ist im Hinblick auf das glückliche Leben keinerlei Unterschied[2]). Die Gesundheit und alles Ähnliche, was in ihre Art schlägt, ist kein vorgezogenes *ἀδιάφορον*. Denn wenn man so sagt, so ist dies dasselbe, wie wenn man sie als Gut schätzt, und sozusagen nur im Namen ist ein Unterschied. Denn die gleichgiltigen Dinge, die zwischen Tugend und Laster liegen, kennen überhaupt keinen Vorzug unter sich[3]), und es gibt nicht gewisse Dinge, die von Natur (*φύσει*)[4]) vorzüglich, oder solche, die zurückzuweisen wären, sondern weder werden ohne die verschiedenen Umstände des Augenblicks (*παρὰ τὰς διαφό-*

fest: bei den einen sei die Lust infolge sinnlicher Leidenschaften, bei den andern die Lust bei der Tugend gemeint. Ariston betrachtet Plut. virt. mor. 441a die *ἡδοναί* als Objekte einer Tugend, der *σωφροσύνη*. Bonhöffer II S. 174 ist nicht ganz zutreffend. Die *χαρά* ist kein Gut, sondern eine Handlung.

¹) N. Saal S. 31 u. Anm. 2; vgl. Cic. fin. III 3, 11; 15, 50.

²) N. Saal S. 35.

³) *Παραλλαγή* (auch D. L. VII 160) von *παραλλάττειν* intr. „sich hervorthun, hervorragen". *Παραλλαγή* = „Unterschied" etc. Stoic. rep. 1039 c.

⁴) Nach der für Ariston oft erwähnten Galenstelle haben wir von Natur Antriebe zum scheinbar Guten (= *προηγμένα*) und zum scheinbar Üblen (= *ἀποπροηγμένα*) in gleicher Weise.

ρους τῶν καιρῶν περιστάσεις) die sogenannten mit Vorrang bedachten Dinge immer zu vorzüglichen, noch sind die sogenannten der Zurücksetzung verfallenen Dinge mit Notwendigkeit (*κατ' ἀνάγκην*) zurückzuweisen. Gesetzt z. B. die Gesunden müssten dem Tyrannen Knechtsdienste leisten und demzufolge töten, während die Kranken, von der Dienstleistung befreit, auch zugleich von dem Töten mitbefreit würden, so würde der Weise in diesem Falle (*καιρός*) das Kranksein dem Gesundsein vorziehen. So ist weder die Gesundheit immer ein vorzügliches noch die Krankheit ein zurückgesetztes Ding [1]). Weder der Schmerz (Cic. Tusc. II 6, 15) noch die Lust können demnach bei Ariston *ἀποπροηγμένα* sein; Plutarch (virt. mor. 441a) legt thatsächlich dem Ariston folgende Definition der *σωφροσύνη* in den Mund: Mässigung wird die eine Tugend genannt, wenn sie das Massvolle (*τὸ μέτριον*) und das Zeitgemässe (*τὸ εὔκαιρον*) in den Vergnügungen (*ἡδοναί*) bestimmt. Ariston wird daher der Schüler der Stoa sein, den Theognetos, der Dichter der neuen Komödie, sprechen lässt: Etwas Fremdes ist der Reichtum für die Menschen, er ist Reif; die Weisheit aber ihm eigentümlich, sie ist Eis (Athen. III 104 c) [2]). Ihn zitiert wohl auch Chrysippos, wenn er sagt: [3]) „Kein *προηγμένον* ist überhaupt für uns; sie helfen

---

[1]) Saal S. 35 f. Sext. E. math. XI 64. § 67 scheint fremder Zusatz, wie der Ausdruck (*φυσικὴ πρόκρισις*) lehrt. — Pyrrh. III 192 (ohne Namen) wird ähnliches von den Reichen, denen von einem Tyrannen nachgestellt wird, und den Armen, die verschont werden, ausgeführt.

[2]) Auf Ariston deutet das Bild, der Ausdruck *σοφία* für Tugend. Wegen *ἀρετή* als *οἰκεῖον* und *κακία* als *ἀλλότριον* vgl. Sext. E. math. VII 12. In physikalischer Erörterung stellt Chr. *κρύσταλλος* und *πάχνη* Stob. flor. IV 154 Meineke neben einander.

[3]) Denn die von Plutarch dem Chr. zugeschriebene Stelle Stoic. rep. 1048 a b. comm. not. 1060 e gehört in Wahrheit dem Ariston, wie Chr. Stoic. rep. 1041 e verglichen mit Cic. fin. IV 25, 68 zeigt. Mit

in keiner Weise zur Glückseligkeit. Die Vernunft zieht und kehrt uns von allem derartigen ab". Der bilderliebenden Weise des Ariston[1]) entspricht das namenlos überlieferte Bonmot, Zenon sei es ergangen wie dem Manne mit dem Krätzer, der diesen weder als Essig noch als Wein anbringen konnte; denn sein *προηγμένον* habe weder die Beschaffenheit eines *ἀγαθόν* noch die eines *ἀδιάφορον* (Stoic. rep. 1047 e). Dass sich Ariston auf diesem Standpunkte zu Pyrrhon hinneigte, ist wohl schon frühe bemerkt worden; Cicero wird nicht müde diesen Umstand zu betonen[2]).

An Ariston schloss sich Herillos an (D. L. VII 165), und auch der wenig entschiedene Kleanthes scheint die Ausdrücke *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* gescheut zu haben. Im Zeushymnus bezeichnet er das ungeordnete Jagen

---

οὐδὲν ὄντων πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ συνεργούντων πρὸς εὐδαιμονίαν οὐδέν vgl. die Äusserungen Aristons gegen die Dialektik; N. Saal S. 23. Anm. 1. 2. 3. Vgl. Stob. ecl. II 8, 14 W. = flor. 80, 7. 22, 23 = flor. 82, 7. 23, 15 = flor. 82, 11. Im Index Wachsmuths scheint ein Irrtum vorzuliegen. Der Feind der Stoa hat es leicht, die Sätze dem Chr. zuzuschieben, da dieser in der Schrift über die Kunst, Mahnreden zu verfassen (*περὶ τοῦ προτρέπεσθαι*), verschiedene wirksame Methoden empfehlen musste. *Πρὸς τὰ ἐναντία διαλέγεσθαι* erlaubt Chr. im Gegensatze zu Ariston unter Anwendung von Vorsicht (Chr. Stoic. rep. 1036 a. d—e); er selbst benutzt das kühne Verfahren in den Schriften für und gegen den Autoritätsglauben (*συνήθεια*) wie auch in den Schriften *περὶ βίων* und *περὶ βίου καὶ πορισμοῦ* (vgl. Stoic. rep. 1043 c—1044 a. 1047 f mit D. L. VII 188 f und 1033 d mit 1043 b). Vgl. Orig. c. Cels I 40 patr. 11, 736 b Mign. Seine Polemik gegen die Lehrweise der Philosophen selbst, welche den Schülern Meinung und Gegenmeinung vorführten, richtete sich gegen Arkesilaos (Cic. fin. II 1. Tennemann Gesch. d. Philos. 4 S. 192).

[1]) Plutarch sagt *πρεσβυτέρων τινὲς . . . . ἔφασαν* und fährt dann weiter fort *ἀλλ' ὁ Χρύσιππος*.

[2]) N. Saal S. 35 ff.

nach Ruhm, Gewinn und Lust als *κακά*[1]); die Schlechten vermeinen damit zwar stets nach Gütern zu streben (v. 23), erreichen aber in Wahrheit das Gegenteil. Ähnlich hatte sich Ariston ausgedrückt[2]), und der letzte Gedanke erinnert an das, was Diogenes von den *πόνοι ἄχρηστοι* gesagt hatte. Darum betont Kleanthes, dass sich die Lust nicht mit der Verständigkeit vertrage (fr. 89); sie sei weder naturgemäss, noch habe sie einen Wert im Leben, sondern sie sei wie der Schmuck[3]) nicht naturgemäss (fr. 88)[4]). Den lakonischen Knaben, der fragte, ob die Mühe ein Gut sei, und demnach dieselbe für näher der Natur des Guten als des Übels ansah, lobte Kleanthes (a. 17)[5]).

---

[1]) S. v. 26 ff. Da die Schrift *περὶ δόξης* im Katalog neben *περὶ τιμῆς* steht, wird die erstere über die *δόξα* des Hymnus und nicht über die *δόξα* als Volksmeinung gehandelt haben. Unter *κερδοσύνη* im Hymnus ist *πλοῦτος* zu verstehen, vgl. a. 3. 18; unter *ἄνεσις καὶ σώματος ἡδέα ἔργα* die *ἡδονή*. Epiphan. Diels Doxogr. 592, 30 ist daher mit Krische, Forschungen S. 431 Anm., als totales Missverständnis zu fassen. *Ἄνεσις* ist sonst Gegensatz zu *τόνος*, dem guten Seelenzustand, aber auch das Nachlassen einer Leidenschaft (Chr. Gal. S. 419 K. *ἄνεσις, ἀνίεσθαι* und *συστολή*); vgl. S. 59,2. 99. Milderen Sinn hat *ἀνίεσθαι* Hekaton D. L. VII 26.

[2]) N. Saal S. 20 f.

[3]) Den Zenon verachtet hatte (Pearson S. 309).

[4]) Für *κάλλυντρον* hat Hirzel, Unters. II S. 96, die richtige Bedeutung gefunden. Im übrigen s. Bonhöffer I S. 314. Pearson S. 310. Zu beachten ist, dass die Lust nicht als naturwidrig bezeichnet wird. Nach Plut. de esu carn. 999 d verläumdeten die Stoiker die *ἡδονή* als *οὔτε ἀγαθὸν οὔτε προηγούμενον οὔτε οἰκεῖον*; dabei darf jedoch nicht etwa *προηγμένον* vermutet werden, da *προηγούμενον* zwischen den Synonymen *ἀγαθόν* und *οἰκεῖον* steht und die Stoiker nach dem Folgenden nur das *μὴ χρήσιμον μηδὲ ἀναγκαῖον ἐν τῇ ἡδονῇ* verpönten.

[5]) Die Begleitworte des Musonios erweisen, dass es sich um die Bestimmung der Mühe als *ἀδιάφορον* handelt (*μήτε πενίαν μήτε θάνατον δεδιέναι . . . . μηδ᾽ αὖ διώκειν πλοῦτον ἢ ζωὴν ἢ ἡδονήν* Stob. ecl. II 243, 1 W.)

Diesem konzilianten Verhalten gegenüber musste Chrysippos seine Aufgabe darin erblicken, die Meinung des Meisters in Schutz zu nehmen. Er scheint sich auf die nämliche Weise geholfen zu haben, die er schon in der Tugendlehre gegenüber dem Nominalismus anwandte, indem er innerhalb der Gattung der mittleren Dinge besondere Arten annahm und behauptete, eine Art könne einen gewissen Vorzug vor der andern haben[1]). Von ihm ist die Ausdrucksweise *τὰ μέσα κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν* namentlich überliefert (Stoic. rep. 1042d. comm. not. 1063c. Vgl. Stoic. rep. 1039e. Stob. ecl. II 110, 9 W.). Die Einteilung der sittlich gleichwertigen Dinge in naturgemässe wie Gesundheit[2]), Kraft, Brauchbarkeit[3]) der Wahrnehmungsorgane u. s. w., in naturwidrige wie Tod[4]), Schwäche, Verstümmelung[5]) u. ä., und in solche, die weder naturwidrig noch naturgemäss sind (*οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε κατὰ φύσιν* Stob. ecl. II 79, 18 W.), wird daher wohl aus Chrysippos' Werken geschöpft sein. Für letztere mag er den Terminus *οὐδετέρως ἔχοντα* (Stob. ecl. II 80, 17 W. D. L. VII 106) gebraucht haben[6]). Wenn demnach Chrys-

---

[1]) Dies ist offenbar der Sinn des knappen *ἀδιάφορα κατ' εἶδος προηγμένα* D. L. VII 102.

[2]) Vgl. Plut virt. mor. 450 b, wo *ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια τοῖς μὲν κατὰ φύσιν καὶ χρήσιμον ἀγαπᾶται* sich auf Chr. bezieht.

[3]) Diese Übersetzung kommt der Etymologie näher als das gewöhnliche „Unversehrtheit". Vgl. *εὐαισθησία* S. 50, wo *ἀρτιότης* allein steht.

[4]) S. Chr. Stoic. rep. 1042 d; vgl. comm. not. 1063 c.

[5]) Chr. Stoic. rep. 1050 a *εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες εἴτε πεπηρωμένοι*; vgl. 1047 e über die *ὁλοκληρία σώματος*. Wegen *νόσοι* und *πηρώσεις* darf sich der Weise töten comm. not. 1076 b. — *Νόσοι* und *πηρώσεις* stehen bereits Aristot. eth. Nicom. 1145 a, 31. 1149 b, 29 neben einander.

[6]) Es scheint, als ob gelegentliche Ausführungen des Chr. in Kompilationen, wie des Diogenes und des Apollodoros Ethik und die

ippos anerkannte, dass die mittleren Dinge von Natur vorgezogen sind, so musste er gerade diesen Satz gegen Ariston verteidigen. Beim Leben machte er wohl auf den Besitz der Vernunft aufmerksam, der von Natur aus dem Leben an sich Wert gibt gegenüber dem Nichtsein[1]). Er lobte das derbe Wort des Antisthenes: Verstand (*νοῦς*) muss man erwerben oder einen Strick, und den Vers des Tyrtaios:

Πρὶν ἀρετῆς πελάσαι τέρμασιν ἢ θανάτου.

Um dem Laster, nicht aber um der Armut zu entgehen, solle man den Tod suchen (Chr. Stoic. rep. 1039 d—f)[2]). Er deckte die praktischen und theoretischen Konsequenzen der Aristonischen Lehre auf: die Sorge um die Gesundheit, die Achtsamkeit auf das Vermögen, die Teilnahme am Staatsleben, die Ordnung der zu erledigenden Geschäfte, die Lebenspflichten würden aufgehoben, ja am Ende müsste jenes Tugendhafte selbst, worin alles gelegen sein solle, preisgegeben werden (Cic. fin. IV 25, 68)[3]). In der That würden diese Konsequenzen all dem zuwiderlaufen, was nicht bloss Zenon, sondern auch Ariston vom Weisen verlangte.

Bücher des Hekaton waren, nach dem Muster der Chrysippeischen *ὑπογραφή* in schulmässiger Form systematisch formuliert wurden; die Einteilungen *περὶ ψυχῆς, ἐκτός, δι' αὑτὰ αἱρετά, δι' αὑτὰ προηκτά* u. s. w. scheinen daher zu rühren.

[1]) S. S. 111.

[2]) Dass diese Gedanken so gewendet werden dürfen, beweist der Zusammenhang, in dem sie vorgetragen wurden, und Plut. virt. mor. 450a. — Auf den Theognisvers spielt schon Aristot. eth. Nicom. 1116a, 13 *τὸ δ' ἀποθνῄσκειν φεύγοντα πενίαν* an. — An Chr. lehnt sich also der Spruch an: *μὴ φεῦγε πενίαν, ἀλλ' ἀδικίαν* Epictet. et Moschionis sententiae ed. A. Elter 25. Stob. flor. 97,30 (Hypsaeus). Der Theognisvers (175) (?) wird auch von dem nach Julian lebenden Verfasser der sechs *τρόποι* des Selbstmords zitiert (David in Aristot. cat. 13 b, 46 Brand.).

[3]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1041 e und Cic. fin. IV 13, 43.

„Wahnsinnig sind diejenigen“, gibt Chrysippos dem Ariston seinen Vorwurf zurück, „welche den Reichtum, die Gesundheit, die Mühelosigkeit und die Unversehrtheit des Körpers für nichts achten und sich nicht darum kümmern“ (Chr. Stoic. rep. 1047e)[1]). Bezüglich der Unversehrtheit des Körpers wird er kaum versäumt haben zu erinnern, dass die Natur in der Regel ganze Exemplare schafft. Der gute Ruf hat nach ihm Wert im Hinblicke auf den (sittlichen) Nutzen; keinen Finger solle man drum rühren, wenn dieser weggenommen werde (Cic. fin. III 17, 57). Dass der Reichtum auch nützen kann, hat Chrysippos nach Zenons Vorgange (D. L VII 22) an Kapaneus bewiesen (Eurip. Suppl. v. 861 ff.), der reich war und doch nicht höher dachte als ein armer Mann (Chr. Athen. IV 158 f)[2]). Wie mässiger Besitz von Geld der innern Unabhängigkeit und namentlich Furchtlosigkeit des Menschen förderlich ist, hatte Zenon selbst bereits ausgeführt (fr. 169)[3]). So konnte Chrysippos von seiner eigenen Güterlehre sagen: „Sie ist am meisten im Einklang mit dem Leben und berührt sich am nächsten mit den von der Natur in uns gelegten Vorannahmen“ (Chr. Stoic. rep. 1041e)[4]).

---

[1]) *Ἀντέχεσθαι* weist Bonhöffer, Epiktet II S. 170. 234, als das Verbum für die Bemühung um die *προηγμένα* nach (Gegensatz *αἱρεῖσθαι* beim *τέλος*). — Die *ἀπονία* als *κατὰ φύσιν* Stob. ecl. II 83,4 W. In den Chrysippeischen Definitionen der Tugenden *φιλοπονία* und *ἀρρενότης* ist die Mühe etwas zu Bekämpfendes, Feindliches. Da Arbeit mit Mühe nicht schlechthin zu identifizieren ist, liegt kein Widerspruch in der Mahnung des Chr., es sei wahnsinnig, den Hesiodischen Vers (Op. 299): *Ἐργάζευ, Πέρση, δῖον γένος* umzusetzen in: *Μὴ ἔργαζε, Πέρση, δῖον γένος* (Stoic. rep. 1047 f).

[2]) S. A. Elter, De gnomol. I S. 15. Übrigens nimmt auch Ariston Stob. flor. 94,15 einen guten Gebrauch des Reichtums an.

[3]) Da das Fragment aus Athen. VI 233 b stammt, kann an Chr. als Vermittler desselben gedacht werden.

[4]) Die *ἔμφυτοι προλήψεις* entwickeln sich *φύσει* durch die Erfahrung

Die vorsichtigere Fassung der Telosformel, wie sie in *ἀκολούθως* statt *ὁμολογουμένως* vorliegt, scheint eben auf eine Berücksichtigung der Aristonischen Lehre zurückzugehen, da *ἀκολούθως τῇ φύσει* auch von der Bemühung um die *προηγμένα* gesagt werden konnte, so dass der Vorwurf von einer Zweiheit der Lebensziele vermieden war.[1])

Auch die Berechtigung, einen doppelten Massstab aufzustellen — denn einen solchen gestattet sich offenbar die orthodoxe Stoa in der doppelten Wertung der mittleren Dinge —, scheint Chrysippos dargelegt zu haben. In einer vermutlich seinen Werken entlehnten Stelle[2]) wird der erste Wert (*πρώτη ἀξία* D. L. VII 84) deutlich von dem zweiten Wert unterschieden und so eine gewisse Wertung der *μέσα* teils durch ihre innere Bedeutung teils durch ihre Anteilnahme am naturgemässen Leben gerettet. Die vorgezogenen Dinge sind nämlich die, welche Wert (*ἀξία*), die

---

in uns. — In der gleichen Schrift bezieht sich Chr. auch auf das Leben der Tiere Stoic. rep. 1044 f. 1045 a.

[1]) An Ariston Sext. E. math. VII 12 *οἰκειοῦν* und *ἀλλοτριοῦν* erinnert D. L. VII 85. Für Ariston handelt der Weise entweder nach seinem Gutdünken (vgl. die *ἰδία φύσις*) oder auf grund gewisser occurrentia (*συμβαίνοντα* Cic. fin. IV 16, 43), die natürlich *κατὰ περίστασιν* sind; nach Chr. D. L. VII 87 sind die *συμβαίνοντα* jedoch *φύσει*, letztere Bestimmung hat altruistischen Sinn. Dadurch wird ein Zusammenhang zwischen Aristonischer Güter- und Chrysippeischer Ziellehre wahrscheinlich.

[2]) D. L. VII 105 spricht für Chr.: die harte Ausdrucksweise, der *ὁμολογούμενος βίος*, die Wahl von *πλοῦτος* und *ὑγίεια* als Beispiel und der Umstand, dass D. L. VII 84 für das wichtige Kapitel der *πρώτη ἀξία* auch Chr. genannt ist, dass Chr. den Nutzen bei einigen *προηγμένα*, so beim *πλοῦτος* und *εὐδοξία*, als wertbildend ansah. Comm. not. 1070 d wird ihm vorgehalten, dass er in der Schrift *περὶ ἀγαθῶν* (!) zwischen *τέλος* und *πρὸς τὸ τέλος* zu unterscheiden scheine; dasselbe kann von obiger Stelle behauptet werden. — Stob. ecl. II 83, 10 W., was nicht ganz übereinstimmt, wird Antipatros und 84,4 W. Diogenes von Babylon genannt.

zurückgesetzten diejenigen, welche Misswert (ἀπαξία) haben[1]). Unter ἀξία ist in einer Hinsicht die Beziehung zu dem mit der Vernunft harmonischen Leben zu verstehen, welche bei jedem Gute besteht; Wert ist aber auch eine gewisse in der Mitte liegende Fähigkeit (μέση δύναμις) oder ein Nutzen, der zum naturgemässen Leben in Beziehung gebracht wird, ähnlich wie der ist, den zum naturgemässen Leben Reichtum und Gesundheit beitragen. In anderm Sinne ist Wert der Ersatz, den eine erprobte Sache gibt, und den ein Sachkenner feststellt, wie wenn wir sagen, es werde Weizen gegen die Gerste nebst dem Maulesel ausgetauscht (D. L. VII 105).

Indem Chrysippos auf der einen Seite nachzuweisen bestrebt war, die προηγμένα seien keine ἀγαθά, auf der andern Seite aber, sie seien von Natur aus den ἀποπροηγμένα vorgezogen, bot er unfreundlicher Polemik eine willkommene Handhabe zum Aufdecken von Widersprüchen[2]). Da ein derartiges Verfahren für uns keinen Nutzen mehr hat und uns nur die Pflicht obliegt, das System des Chrysippos zu verstehen[3]), kann uns auch nicht mehr auffallen, dass er im ersten Buche περὶ ἀγαθῶν bezüglich der mittleren Dinge (τρόπον τινά) es gelten lässt, „wenn einer unter bestimmter Wortvertauschung eines derselben ein Gut nennen will, ein andres aber ein Übel, falls er nur auf die Dinge selbst lossteuert und nicht anderswohin ab-

[1]) Das ἱκανή, welches Sext. E. math. XI 62. Pyrrh. III 191 zu ἀξία und ἀπαξία setzt, scheint mir noch besser als das πολλή des Stobaios. — Stob. ecl. II 84, 18 W. rührt von einem späteren Stoiker her.

[2]) Der krasseste Widerspruch — zwischen περὶ βίων und περὶ βίου καὶ πορισμοῦ — ist im Altertum nicht aufgedeckt worden, ein Zeichen dafür, dass er sich lösen lässt. Die von Plutarch aufgezeigten Widersprüche löst C. Giesen, De Plutarchi contra Stoicos disputationibus. Diss. Münst. 1889.

[3]) Es könnten auch Widersprüche durch die Entwicklung des Chr. erklärt werden, worauf Plutarch selbst virt. mor. 448 a deutet.

schweift, indem er bei dem Bezeichneten nicht aus der Rolle fällt, während er sich im übrigen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche richtet" (Stoic. rep. 1048 a)[1]). Damit gibt Chrysippos nur zu, dass unter den *οὐδέτερα* Wertunterschiede sind, sagt aber zugleich, die Bezeichnung der *προηγμένα* als *ἀγαθά* und der *ἀποπροηγμένα* als *κακά*[2]) stimme nicht ganz zu den Begriffen, die man in der Gewohnheit diesen Ausdrücken beilegte. Kam ihm demnach dies Verfahren als Abweichung vom Sprachgebrauche vor, so mussten ihm die stoischen Neubildungen als notwendige Ergänzungen des Sprachschatzes erscheinen, und wir sehen, welche Bedeutung die Stoiker derartigen Wortunterschieden zumassen[3]).

Es wird auch gemeldet[4]), dass Chrysippos als Ziel das Wissen zugab, was er leicht konnte, wenn er seine Auffassung des Begriffes wahrte. Die Thatsache, dass im Zusammenhange damit ihm ein Eingehen auf die Aristotelische[5]) Unterscheidung von *τέλος* und *πρὸς τὸ τέλος* zu-

---

[1]) Man könnte Chr. vorwerfen, dass er Gell. noct. Att. VII 1, 1 (fr. 26, 18 Gercke) dolor als malum und voluptas als bonum bezeichnet. Aber jedermann sieht, dass es sich nicht um die Güterlehre handelt, und dass das Streben nach Kürze die Schuld an dem ungenauen Ausdruck trägt.

[2]) Von der Erlaubnis machte ein Glied der mittleren Stoa, die andre Ansichten über die Sprachrichtigkeit hatte, Poseidonios, Gebrauch, indem er Reichtum und Gesundheit als Güter bezeichnete (D. L. VII 103); doch trifft Schmekels (S. 276) Behauptung, Poseidonios habe *ἀγαθά* nicht im eigentlichen Sinne genommen, nicht ganz zu, da Poseidonios mit Panaitios Gesundheit, Kraft und Wohlhabenheit als zum Glücke notwendig ansah (D. L. VII 128; vgl. E. Norden, 19. Suppl. zu Fleckeisens Jahrb. 1893 S. 420, der Senec. ep. 90,7 als Poseidonisch nachweist).

[3]) Auch fr. 140,4 Gercke dringt Chr. auf ganz zutreffende (*κυρίως*) Ausdrucksweise; vgl. den Schrifttitel *περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν* D. L. VII 122.

[4]) Comm. not. 1070 d.

[5]) S. S. 51, 1.

gemutet wird, gestattet in Verbindung mit dem Umstande, dass die Äusserungen ebenfalls der Schrift *περὶ ἀγαθῶν* angehören[1]), den Schluss, dass Chrysippos die *ὑποτελίδες* des Herillos berücksichtigte. Vermutlich hat er denselben ihre ursprüngliche Stellung zurückgegeben, durch Einreihung unter die *προηγμένα*[2]). Unter den *οὐδέτερα κατὰ φύσιν* des Chrysippos wie unter den *ὑποτελίδες* werden *ὑγίεια, ἰσχύς,* unter ersteren *αἰσθητηρίων ἀρτιότης,* unter letzteren *εὐαισθησία* und *ἀρτιότης* aufgezählt, und D. L. VII 106. Stob. ecl. II 81,1 W. spielen unter den *προηγμένα* die *ὑποτελίδες εὐφυία, ὑγίεια, ῥώμη* (= *ἰσχύς*), *εὐεξία, ἀρτιότης* eine Rolle[3]).

Von den absolut gleichwertigen Dingen ist wenig zu sagen[4]). Chrysippos führt aus: „Gewisse Dinge sind grosser Mühe und Beachtung nicht wert. Wenn wir zum Beispiel die zwei bestimmten Drachmen da in einer bestimmten Zeit prüfen sollen und einer sagt, diese, ein andrer, jene sei schön, und wir die eine von beiden nehmen müssen: dann werden wir es aufgeben noch weiter zu untersuchen und die nächstbeste nehmen, indem wir darum wie in zweifelhaften Fällen losen, selbst wenn wir gerade

---

[1]) Bemerkenswert ist, dass im ersten Buche *περὶ ἀγαθῶν* Beziehung auf Ariston, im dritten auf Herillos sich findet.

[2]) Der Ausdruck *μέσα κατὰ φύσιν* verrät sich als Korrektur an dem Polemonischen *πρῶτα κατὰ φύσιν.* Stob. ecl. II 80, 6. 82, 11 W. kann nicht Chrysippeisch sein; vielleicht liegt eine Nachwirkung der Herillischen Lehre vor.

[3]) Wenn auch nicht die Einteilung, so stammt doch wohl das Begriffsmaterial aus Chrysippeischen Schriften.

[4]) Das Beispiel *ἐκτεῖναι τὸν δάκτυλον ἢ συστεῖλαι (συγκάμψαι)*, welches sich in der Gruppe der *ἀδιάφορα μήθ' ὁρμῆς μήτ' ἀφορμῆς κινητικά* D. L. VII 104. (Sext. E. math. XI 62. Pyrrh. III 191) findet, geht auf Chr. zurück: s. Stoic. rep. 1038 f; vgl. die Redensart *οὐδὲ τὸν δάκτυλον προτεῖναι* (Chr. Stoic. rep. 1046 c. 1061 f) oder *ἐκτεῖναι* (Chr. ebd. 1064 d) *χάριν* oder *ἕνεκά τινος,* ne digitum quidem porrigere Chr. Cic. fin. III 17, 57. Baguet S. 260 f.

die (thatsächlich) schlechtere erhalten sollten" (Stoic. rep. 1045 e f; vgl. 1045 d)[1]). Die Stelle beweist, dass die Lehre von den *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* auch im Interesse rascher Entscheidung gefasst wurde. Dazu stimmt der Satz des Chrysippos: „Solange mir das Nachfolgende zweifelhaft ist, halte ich mich immer an das, was von Natur geeigneter ist, um das Naturgemässe (*τὰ κατὰ φύσιν*) zu erlangen; denn Gott selbst hat mir in derartigen Dingen die Wahl in die Hand gegeben". Epiktetos, der uns diese Äusserung in einem Abschnitte über die *ἀδιαφορία* vermittelt hat (diss. II 6, 9), fügt als Beispiele bei: „Wenn ich wüsste, dass es mir bestimmt sei krank zu werden, würde ich sogar freiwillig darauf zugehen. Denn auch der Fuss würde, wenn er Verstand hätte, auf das Beschmutztwerden losgehen". Die Erklärung ergibt sich aus dem Folgenden, das ganz aus dem Geiste des Chrysippos[2]) heraus gesprochen ist: „Wenn der wackere Mann die Zukunft vorherwüsste, würde er zum Krankwerden, zum Sterben und zum Verstümmeltwerden mitwirken, indem er merkt, dass dies von der Anordnung des Weltalls zugeteilt wird, und dass das Ganze wichtiger ist als die Teile, wie die Stadt wichtiger ist als der Bürger. Nun aber da wir nicht vorherwissen, ist es geziemend, sich an das hinsichtlich der Auswahl Geeignetere zu halten; denn auch dazu sind wir geboren" (Epictet. diss.

---

[1]) Wir lesen auch diese Stelle nach den im ganzen einleuchtenden Besserungen Wyttenbachs. Durch Baguets Erklärung (S. 322) ἡ = *αἵρεσις* ist nichts gewonnen. — Obige praktische Bemerkung der Schrift *περὶ καθήκοντος* hat ein späterer Schematiker in ein System gezwängt (s. auch Sext. E. math. XI 60 = Pyrrh. III 177); über die so entstehende Tiftelei Bonhöffer, Epiktet II s. 170 Anm. 1. Dieser Fall ist für das Verfahren solcher Systematiker typisch.

[2]) S. Bonhöffer, Epiktet II S. 22. 50 f. Zu beachten ist besonders die Zusammenstellung von Krankheit und Verstümmelung (*πηροῦσθαι*), der Ausdruck *ἡ τῶν ὅλων διάταξις*, das Ganze und die Teile.

II 10, 5). Schroff ausgesprochen ist der Gedanke in dem Paradoxon, der Weise werde sogar dreimal ein Rad schlagen, wenn er unter dieser Bedingung ein Talent erhalte (Chr. Stoic. rep. 1047 f)[1]).

Schlussbemerkung.

Die antike Kritik rügte an Zenon, dass er für die Erreichung des höchsten Zieles nur Tugend und Laster in Betracht kommen liess, hingegen den übrigen Dingen bei Erstrebung der Einzelziele Wert beimass, als ob dieses Streben nicht Bezug zur Erstrebung des höchsten Zieles habe (Cic. fin. IV 17, 47). An der Einsicht dieses Zusammenhanges hinderte die alten Stoiker der fatalistische Charakter ihrer Weltanschauung, die Reichtum, Gesundheit, Leben, Macht einfach als Schicksalsgabe hinnahm. Um zu verhüten, dass wir den Widerspruch zu stark finden, müssen wir uns gegenwärtig halten, dass die Orthodoxen nur von *μέσα ἀρετῆς καὶ κακίας* sprachen und Ariston eben keine Unterscheidung unter den *ἀδιάφορα* zuliess. Die Schuld des Widerspruchs trifft besonders diejenigen Stoiker, welche das Aristonische *ἀδιάφορα* zum Terminus erhoben und doch *προηγμένα* annahmen. Übersehen haben jedoch die alten Stoiker das, dass sie die Verwirklichung des Glückes auf Erden suchten und gerade bei ihrem Materialismus die leiblichen Güter in der Bestimmung des Glückes nicht entbehren durften. Ein bedenklicher Mangel ihrer Güterlehre ist, dass sie zwischen äusseren (Reichtum, Ehre) und innere Gütern (Kraft, Gesundheit) des Menschen nicht unterschieden, und geradezu

---

[1]) Belehrend für die Auffassung von *κατὰ φύσιν* und die der mittleren Handlungen ist die Äusserung Zenons, man müsse sich aus dem gleichen Grunde scheeren lassen, aus welchem man die Haare wachsen lasse, nämlich aus Rücksicht auf das Naturgemässe, damit man nicht bei gewissen Verrichtungen vom Haare belästigt werde (fr. 192). Das erinnert an den Chrysippeischen Begriff *χρεία*.

demoralisierend hätte ihr Schablonisieren in dieser Frage wirken müssen, wenn nicht die römische Nationalmoral die mittleren Stoiker eines Besseren belehrt hätte. Die Auswüchse ihrer Güterlehre, die Erlaubnis und das Pflichtgebot des Selbstmords, der Blutschande, der Weibergemeinschaft und des Kannibalismus, verraten, mögen sie immerhin nur theoretische sein, eine seltene Abstumpfung des sittlichen Gefühls und der feinen geistigen Empfindung, die in der Ethik mehr mitzusprechen hat als logische Distinktionen.

---

§ 5.

Die Handlungen[1])

Wesen und Eigenschaften der guten und schlimmen Handlungen.

Die Handlungen gemäss den Tugenden sind gute, die lasterhaften schlimme[2]). Die richtigen Handlungen kommen

---

[1]) Schriften existierten von Kleanthes *περὶ πράξεων*, von Chr. *περὶ κατορθωμάτων*, von Zenon, Kleanthes, Sphairos und Chr. *περὶ* (*τοῦ*) *καθήκοντος*.

[2]) Für Chr. s. die S. 10 zitierten Stellen und Stoic. rep. 1041 a. Die Unterscheidung bei Zenon: Cic. ac. pr. I 10, 37 recte facta (in bonis actionibus), prave facta (in malis actionibus); *κατορθοῦν* und *ἁμαρτάνειν* im Gegensatz fr. 148, 6 Pears. Wenn sonst für Zenon nur die Fixierung des Ausdrucks *καθῆκον* erwähnt ist, nicht auch die von *κατόρθωμα*, worin Wellmann S. 461 ein Bedenken findet, so liegt das daran, dass unsre Berichte das *καθῆκον* an das *προηγμένον* anschliessen und die Lehre von den Handlungen nur in Beziehung zum *καθῆκον* (Stobaios) oder gar nicht (D. L.) behandeln; ferner weicht die Bedeutung von *κατόρθωμα* nicht in dem Masse vom Sprachgebrauche ab wie die von *καθῆκον*; *ἁμάρτημα* wird besonders genannt wegen des paradoxen Satzes von der Gleichheit aller *ἁμαρτήματα*, fr. 132. — Ariston spricht Senec. ep. 94, 13 von propter quae delinquimus (ethisch); Ziel der Philosophie ist nach ihm, uns zu *ἀναμάρτητοι* zu machen. — Die Dürftigkeit der namentlichen Angaben bei diesem Punkte berechtigt zur Annahme, dass Meinungsverschiedenheit nicht bestand.

von einem richtigen Einzelurteile in Verbindung mit der guten Spannung in der Seele, die Tugend heisst; ebenso die unrichtigen Handlungen zum Teil von einem schlechten Urteile, zum Teil von einer Spannungslosigkeit und Schwäche der Seele [1]. Die Güterlehre hatte die ersteren unter die Güter, die letzteren unter die Übel gestellt [2].

Es ist daher eine gewisse Konsequenz darin, wenn nicht bloss eine Gleichheit der Tugenden und der guten Handlungen [3], sondern auch eine solche der Fehlhandlungen behauptet wird. „Denn wenn eine Wahrheit in nicht höherem Grade wahr ist als eine andere, dann gilt das Gleiche von dem Falschen; so aber auch vom Betruge und dann von der schlimmen Handlung. Denn sowohl wer hundert Stadien von Kanobos [4] entfernt ist, als auch wer nur eines, der ist in gleicher Weise nicht in Kanobos; so sind sowohl der, welcher mehr, als auch der, welcher weniger fehlt, in gleicher Weise nicht im Guthandeln“ [5]. Den lo-

---

[1] Gal. 403—404 K. Die Etymologie *κατορθοῦν* von *ὀρθῶς ποιεῖν* ist hier angedeutet.

[2] S. S. 98.

[3] Zen. Cic. fin. IV 19, 54. Der Satz von der Gleichheit der guten Handlungen wird Stob. ecl. II 107, 9 W. zum Beweise für die Gleichheit der schlimmen benutzt; die Schlussform (*οὐχὶ οὐ, δέ*) ist die des Chr., auch *ὑπερέχειν, μεῖζον καὶ ἔλαττον* weist auf ihn. Vgl. Chr. Stoic. rep. 1038 c sowie Stob. ecl. II 113, 18 W.

[4] Der Vergleich zwischen Kanobos, dem Korinth Ägyptens, und den guten Handlungen mag mit Rücksicht auf Alexandria gewählt sein, von welchem die üppige Stadt etwa 120 Stadien entfernt lag.

[5] Chr. D. L. VII 120; vgl. Alex. Aphr. in metaph. 301, 17 Heyduck. Simpl. cat. 76, 32 Brandis. Wachsmuth z. Stob. ecl. II 106, 21 W. Virt. mor. 449 d, wo der Satz auch noch ausdrücklich auf alle *ἁμαρτίαι* übertragen wird. — Zen. Cic. fin. IV 19, 54. Zen. u. Persaios D. L. VII 120. Der sprachliche Ausdruck erinnert an Zen. D. L. VII 32. Chr. hatte sich wohl auf eine mündliche Äusserung Zenons berufen, die ihm durch Persaios bekannt war. Kleanthes kann höchstens vorsichtig geschwiegen, sich jedoch nicht vom Meister getrennt

gischen Beweisen stellt sich die sachliche Begründung zur Seite, dass alle schlimmen Handlungen gleichsam aus einer Quelle herkommen, aus der Lasterhaftigkeit, indem das zu grunde liegende Urteil bei allen Fehlhandlungen das gleiche sei[1]). Die Bedeutung dieses Satzes ist zunächst eine rein theoretische; er darf nicht, wie bekanntlich Horatius thut (sat. I 3, 76 ff.), auf das polizeiliche und pädagogische Gebiet bezogen werden. Zenon weist nach, dass die Nichterreichung der Absicht die Sünde nicht ungeschehen mache, wenn der Thäter alles gethan, um zu seinem Zwecke zu kommen[2]). Vom Standpunkte des Weisen aus hatte das Dogma eine sehr angenehme Kehrseite. Wenn „keine schlimme Handlung die andre übertrifft und ebensowenig eine gute die andere“ (Chr. Stoic. rep. 1038 c), so folgt daraus: „Wie es Zeus zukommt, auf sich selbst und sein Leben stolz zu sein und sich damit zu brüsten und, wenn man so sagen darf, den Nacken hoch zu tragen, zu prunken und zu prahlen, da er der Prahlerei würdig lebt, so kommt das auch allen Guten zu, da sie in nichts von Zeus übertroffen werden“ (Chr. Stoic. rep. 1038 c d). Ja der Gute steht hier fast noch höher als der Gott; denn von Guthandeln (*κατορθοῦν*) bei den Göttern zu sprechen ist nicht ganz zutreffend, man spricht davon nur im Sinne von „das Gute thun“ (*τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν*), wofern wenigstens bei denen,

---

haben, wie Hirzel, Unters. II S. 61 Anm. 2, zu vermuten scheint. Bei der Vierteilung der Tugenden ist selbst Zenon von Diogenes Laertios (VII 92) nicht genannt; Zenon hatte eben das Thema nicht besonders behandelt (s. den Katalog!), während Kleanthes *περὶ ἀρετῶν* schrieb.

[1]) Der Passus Stob. ecl. II 106, 21 V. lässt sich, wie schon Iust. Lipsius manud. I S. 198 sah, zum grossen Teile auf Chr.' Namen überschreiben. Im besonderen stimmt das Bild *πηγή*, das Verbum *φέρεσθαι* und die Annahme einer *κρίσις* dazu.

[2]) Dies ist (vgl. Zeller 282, 7) der Sinn der dialogischen Partie aus den *διατριβαί* fr. 181, wie Cleanth. fr. 95 zeigt. Vgl. ferner Cleanth. fr. 96. 99. 98.

bei welchen das Guthandeln, zugleich auch das Schlimmhandeln (ἁμαρτάνειν) stattfindet; das göttliche Wesen ist aber nicht fähig (ἀνεπίδεκτος), schlimm zu handeln" (fr. 140,4 Gercke). „Nur die auf Grund der Vernunft handelnden Geschöpfe (λογικῶς ἐνεργοῦντες) handeln teils gut, teils schlimm" (fr. 139,2 Gercke).

Neben der Wesensgleichheit (ἴσα) wurden jedoch Artunterschiede wie bei den Tugenden anerkannt; im Hinblick auf die äussere Ursache würden, indem die Dinge, um derentwillen die Urteile gebildet werden, eine Alteration verursachten, die Fehlhandlungen hinsichtlich ihrer Qualität (ποιότης) verschiedene (Stob. ecl. II 106,24 W.)[1]).

Hinsichtlich der subjektiven Wirkung nahm Chrysippos bei den guten Handlungen Verschiedenheiten an: „Wie nicht jedes Gut in gleichem Masse zur Freude ausschlägt, so auch nicht jede Handlung zum Ruhm" (Chr. Stoic. rep. 1046 d)[2]). Denn „da die Werke gemäss den Tugenden ihre Besonderheiten (οἰκεῖα) haben, so gibt es auch bei diesen vortrefflichere (προενεχθέντα); zum Beispiel wenn einer wegen derartiger Handlungen wie das tapfere Ausstrecken des Fingers, die massvolle Enthaltung von einer Alten, die schon mit einem Fusse im Grabe steht, und das geduldige Anhören des Satzes: Es ist nicht richtig, dass drei gleich vier ist[3]), wenn einer deswegen manche zu loben und zu preisen unternähme, welche Nichtigkeit legte ein solcher an den Tag?" (Chr. Stoic. rep. 1038 f. 1039 a; vgl. comm. not. 1061 a)[4]).

[1]) *Παρὰ τὴν ἔξωθεν αἰτίαν* bedeutet wie bei den stoischen Etymologien = „in Ableitung von". *Μέσων* vor *διαλλαττόντων* ist unverständlich. — Für Chr. (s. S. 128,1) spricht im einzelnen *ἔξωθεν* und *διάφορα κατὰ ποιότητα*.

[2]) „Ruhm" *σεμνολογία*.

[3]) Der Text ist immer noch nicht ganz in Ordnung.

[4]) Stob. ecl. II 113, 21 W. werden auch für die *ἁμαρτήματα* ge-

Dieser Gedanke scheint einer Verteidigung des Satzes von der Gleichheit der Fehlhandlungen entnommen zu sein, welche Chrysippos gegen die wohl schon damals erhobenen Vorwürfe richtete. Denn er hat das Gleiche gewiss auch von den schlimmen Handlungen behauptet[1]). Er erkannte demzufolge wohl an, dass Verdienst und Schuld Ehre und Strafe nach sich ziehen müssen[2]), wollte aber eine Anwendung jenes Paradoxon auf die Konsequenzen der Handlungen nicht gestatten. Lob und Tadel konnte er nicht so fast den einzelnen Handlungen zuteilen, sondern nur der erstmaligen Wahl der Tugend oder des Lasters[3]), da ja die Tugend unverlierbar ist. Die Strafe, welche Gott für die Schlechtigkeit, und die vielen Einzelstrafen, welche er für die Schlechten ausgesetzt hat (Chr. Stoic. rep. 1050 e), sah Chrysippos nur als notwendige Folgen an, die der Schlechte bei seiner Zustimmung voraussehen konnte.

Eine weitere Eigenschaft der guten Handlung ist, dass „jede gute und gesetzmässige (*εὐνόμημα*) Handlung auch eine gerechte Handlung (*δικαιοπράγημα*) ist. Wenigstens ist die gemäss der Selbstbeherrschung, Standhaftigkeit, Verständigkeit oder Tapferkeit erfolgende Handlung eine gute, also ist es auch die gerechte“ (Chr. Stoic. rep. 1041 a b)[4]). Analog sind die schlimmen Handlungen, Un-

---

wisse Unterschiede lediglich subjektiver Natur zugegeben, *καθ' ὅσον τὰ μὲν αὐτῶν ἀπὸ σκληρᾶς καὶ δυσιάτου διαθέσεως γίνεται, τὰ δ' οὔ.*

[1]) Man beachte S. 129 Z. 19 das „auch“!

[2]) Chr. fr. 53, 13 und überhaupt Gercke s. v. *κολάζειν*, besonders fr. 140 Gercke. Nach Zen. apophth. 54 Pears. scheint der stoische Determinismus schon damals Angriffe erlitten zu haben; denn dem diebischen Sklaven wird der von seiner Seite unverschämte Angriff auf Zenons Schicksalslehre in den Mund gelegt: *εἵμαρτό μοι κλέψαι.* Und Zenon schon antwortet, dass auch die Strafe vom Schicksal eingerichtet sei.

[3]) Vgl. die humanen Äusserungen Senecas de ira II 10.

[4]) Stob. ecl. II 97, 5 W. ist zweifellos aus Chr. extrahiert.

gerechtigkeiten und Gesetzübertretungen (*παρανομήματα*)[1]. Inwiefern alle guten Handlungen gerechte sind, erhellt aus der Definition der Gerechtigkeit, die jedem das Gebührende zuzuteilen weiss; das thut aber derjenige, der überhaupt eine gute Handlung ausüben kann, nach stoischer Auffassung in jedem Augenblicke, da der Gute alles gut thut, so dass jede seiner Handlungen wenigstens ihm selbst etwas Gebührendes zuteilt[2]. „Nicht immer jedoch ist der Gute tapfer oder der Schlechte feige, da es notwendig ist, dass erst gewisse Dinge in den Vorstellungen herangetragen werden, damit jener bei seinen Urteilen verharre, dieser davon abfalle. Es ist aber auch wahrscheinlich, dass der Schlechte nicht immer masslos ist" (Chr. Stoic. rep. 1046 f)[3]. Jetzt wird verständlich, warum unter den Eigenschaften, die jedes Gut hat, von den Tugenden nur die der Gerechtigkeit ist (D. L. VII 98). Es ist nicht zu verkennen, dass hier ein gewisser Widerspruch gegen den Satz, wer nach einer Tugend handle, handle nach allen, vorliegt.

Sozialethische Bedeutung hat es wohl, wenn die schlimmen Handlungen unter die Klasse der Schädigungen (*βλάμματα* Chr. Stoic. rep. 1041 d) eingereiht werden;

---

[1]) Das ist aus Chr. Stoic. rep. 1047 d. e zu erschliessen. Daher ist Stob. ecl. II 97, 12 W. zu lesen: *τὰ δὲ ἁμαρτήματα ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἀδικοπραγήματα καὶ παρανομήματα καὶ ἀτακτήματα.*

[2]) Wer ungerecht gegen andere ist, ist es auch gegen sich selbst Chr. Stoic. rep. 1041 d e.

[3]) Stob. ecl. II 97, 9 W. sagt, nicht alle guten Handlungen seien *φρονιμεύματα, ἀλλὰ μόνα τὰ ἀπὸ φρονήσεως καὶ ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, εἰ καὶ μὴ ὠνόμασται, οἷον σωφρονήματα μὲν τὰ ἀπὸ σωφροσύνης, δικαιώματα δὲ τὰ ἀπὸ δικαιοσύνης.* Der Unterschied zwischen *δικαιώματα* und *δικαιοπραγήματα* ist demnach der, dass die *φρονιμεύματα, σωφρονήματα* wohl *δικαιοπραγήματα* sind, nicht aber *δικαιώματα*; letzteren Namen tragen lediglich die eigentlichen Gerechtigkeitshandlungen. Vgl. Aristot. eth. Nicom. 1135 a, 12 *καλεῖται δὲ μᾶλλον δικαιοπράγημα τὸ κοινόν, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος.*

dass die guten zu den Förderungen (*ὠφελήματα*) gehören, darf man dazu ergänzen[1]). Als besonders wichtige Klasse der schlimmen Handlungen galten die leidenschaftlichen Handlungen[2]).

Mittlere Handlungen.

Zwischen gute und schlimme Handlungen legte Zenon entsprechend der Einteilung *ἀγαθά, κακά, μέσα* eine dritte Art von Handlungen mitten inne, die ebenfalls *μέσα* (media) hiessen (Cic. ac. pr. I 10, 37). Aus Chrysippos' Werken ist wahrscheinlich[3]) folgende Einteilung (Stob. ecl. II 96, 18 W.) abgeleitet: Die Handlungen (*ἐνεργήματα*) sind teils *κατορθώματα*, teils *ἁμαρτήματα*, teils *οὐδέτερα*. *Κατορθώματα* sind Handlungen wie *φρονεῖν, σωφρονεῖν, δικαιοπραγεῖν, χαίρειν, εὐεργετεῖν, εὐφραίνεσθαι, φρονίμως περιπατεῖν* und alles, was nach der gesunden Vernunft gethan wird; *ἁμαρτήματα* sind *ἀφραίνειν, ἀκολασταίνειν, ἀδικεῖν, λυπεῖσθαι, φοβεῖσθαι, κλέπτειν* und überhaupt alles, was wider die gesunde Vernunft gethan wird; weder *κατορ-*

---

[1]) Vgl. deswegen Stob. ecl. II 101,7 W. *ὠφελήματα τὰ παρακείμενα τοῖς ἀγαθοῖς, ἅπερ ἐστὶν ὧν χρή, βλάμματα τὰ παρακείμενα τοῖς κακοῖς, ἅπερ ἐστίν ὧν οὐ χρή.* Nach Cic. fin. III 21, 69 wären *ὠφελήματα* und *βλάμματα* Güter und Übel. Das Wort *ὠφέλημα* bei Diogenes Cic. fin. III 10, 33.

[2]) Plut. virt. mor. 449 d *πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἁμαρτία κατ' αὐτούς* (Chr. und seine Anhänger 449 c) *ἐστι καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ἁμαρτάνει.*

[3]) Der Ausdruck *οὐδέτερα*, die Erwähnung der *χαρά* und *εὐεργεσίαι* unter den *κατορθώματα*, der Umstand, dass der unmittelbar anschliessende Satz ihm nachzuweisen ist, sind unsere Gründe. Eine Gepflogenheit desselben ist es, als Vertreter der Tugenden nur drei aufzuzählen. *Ἀκολασταίνειν* Chr. Stoic. rep. 1046 f (vgl. Aristot. eth. Nicom. 1107 a, 19). Das epische *ἀφραίνειν* (auch Plut. comm. not. 1064 f) ist statt *ἀφρονεῖν* wohl wegen des gleichen Ausklangs mit *ἀκολασταίνειν, δειλαίνειν* (hier nebst *ἀνδρίζεσθαι* ausgelassen) gewählt. Sext. E. Pyrrh. I 160 sind dem Chr. *τὸ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς μίγνυσθαι*, ebd. III 200 die *ἀρρενομιξία*, also Handlungen, *ἀδιάφορα*; dieser Ausdruck stammt aber von Sextus und steht offenbar statt *οὐδέτερα*.

ϑώματα noch *ἁμαρτήματα* sind Handlungen wie *λέγειν, ἐρωτᾶν, ἀποκρίνεσϑαι, περιπατεῖν*[1]), *ἀποδημεῖν* u. s. w. Die Beispiele zeigen, dass gewisse Handlungen unter allen Umständen gute, andere unter allen Umständen schlechte sind, und dass die an sich weder guten noch schlechten Handlungen durch den tugendhaften Zustand des Ausübenden zum *κατόρϑωμα* werden, wie das Umherwandeln an sich keine moralische Bedeutung hat, wohl aber das verständige Umherwandeln eine gute Handlung ist. Neben *κατόρϑωμα* und *ἁμάρτημα* gebraucht Chrysippos die Ausdrücke *κατόρϑωσις* und *ἁμαρτία* (Stoic. rep. 1038 c). Der Unterschied ergibt sich aus Stoic. rep. 1042 f, wo derselbe *χαρά* und *εὐεργεσίαι* als *κατορϑώσεις* bezeichnet; demnach ist *κατόρϑωμα* die Handlung als Vorgang (*χαίρειν*), *κατόρϑωσις* die Handlung als Vorstellungsbild (*χαρά*) im abstrakten Sinne wie Tugend und Laster, mit welchen *κατόρϑωσις* und *ἁμαρτία* an der ersten Stelle zusammen erwähnt werden. Auch aus Plut. virt. mor. 449 c ist dies zu schliessen, da dort jede Leidenschaft *ἁμαρτία* genannt wird, für *λυπεῖσϑαι* u. s. w. aber das Verbum *ἁμαρτάνειν* steht. Ebenso scheint es sich mit der Bedeutung von *ἐνέργημα* und *πρᾶξις* zu verhalten[2]).

Wie Zenon unter den *μέσα* bei der Güterlehre den Unterschied der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* anerkannte, so schied er von den mittleren Handlungen zwei analoge Gruppen aus, die Beachtung und die Nichtbeachtung der *καϑήκοντα*[3]); eine dritte Art der mittleren Handlungen

---

[1]) Dadurch wird Ariston Senec. ep. 94,5 sic ambulabis, illo manum porriges (= *δάκτυλον προτείνειν*) erklärt.

[2]) Vgl. *κρί-ματα* und *κρί-σεις*. Die Ausdrücke auf *-μα* sind stoische Bildungen. *Ἁμαρτία* erscheint bereits in der Ethik des Aristoteles häufig, und *ἁμαρτία* mit *κατόρϑωσις* sind Stob. ecl. II 119, 18 W. peripatetische Ausdrücke für *κατόρϑωμα* und *ἁμάρτημα*.

[3]) Officia servata und praetermissa (Cicero) wäre nach Chr. Stob.

müssen die eigentlichen mittleren Handlungen gebildet haben[1]). Zenon war genötigt über seinen neuaufgebrachten Begriff (D. L. VII 25. 108) eine Monographie (*περὶ τοῦ καθήκοντος*) zu verfassen. Mit harter Abbiegung vom gewöhnlichen Sprachgebrauche, aber ganz in der gewaltsam etymologisierenden Manier der alten Stoiker verstand er unter *καθῆκον* „das an irgend jemand (in einzelnen Fällen) Herantretende“[2]), was für ihn dann gleichbedeutend ist

---

flor. 93, 22 mit *τὰ καθήκοντα ἀποδιδόναι* und *παραλείπειν* (vgl. Stob. ecl. II 93, 17 W.) zu übersetzen; die Partizipia sind eine Latinität. Seinem officium und contra officium entspricht *καθῆκον* und *παρὰ τὸ καθῆκον*. — Zur Sache Hirzel, Unters. II 406 ff., wo nur nicht zur Geltung kommt, dass *κατόρθωμα* für Zenon erst erschlossen werden muss. Dass die *καθήκοντα* engere Beziehung zu den *προηγμένα* haben, geht aus Ciceros Worten hervor, ferner aus Stob. ecl. II 85, 12 W. *ἀκόλουθος δ' ἐστὶ τῷ λόγῳ τῷ περὶ προηγμένων ὁ περὶ τοῦ καθήκοντος τόπος* (Pearson S. 186), womit die selbstverständliche Verknüpfung beider Punkte D. L. VII 107 übereinstimmt. Chr. Stoic. rep. 1042 d wird ein *καθῆκον* damit begründet, dass die betreffenden Handlungen den *μέσα κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν* entsprechen.

[1]) D. L. VII 108 f. hat sie den Namen *τὰ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον*, 110 den Namen *μέσα*. Unter den *μέσα* soll es auch ein *καθῆκον* geben, nämlich dass die Kinder den Pädagogen gehorchen. Es ist interessant, dass auch neuere Moralisten die Verfehlungen gegen die Disziplinarsatzungen irgend einer Anstalt nicht als Sünde betrachten. Die Einteilungen D. L. VII 108 f. fehlen bei Stobaios.

[2]) Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa S. 360 Anm., und Bonhöffer, Epiktet II S. 208, erklären *κατά τινας ἥκειν* mit „was einem Wesen gemäss ist“ und nehmen *ἥκειν* für *εἶναι*. Allein Stellen aus Zenon und Chr. für *ἥκειν* = *εἶναι* sind bis jetzt nicht beigebracht, ebensowenig dafür, dass die alte Stoa zur Etymologie eines Wortes die abgeblasste Bedeutung eines Bestandteiles verwertet hätte. *Κατά* wird in der Bedeutung „gemäss“ meist nur mit Begriffen wie *φύσις, εἱμαρμένη, ἀρετή* u. s. w. verbunden; *τινάς* heisst nicht „Wesen“, wofür nach altstoischem Sprachgebrauch *καθ' ἡμᾶς* stehen müsste. Die sachlichen Bemerkungen und Bedenken Bonhöffers S. 208 ff. werden durch die obigen Ausführungen widerlegt.

mit „das Geziemende“. Es fragt sich, wodurch Zenon bestimmt wurde, diesen Begriff in sein System einzuführen und demselben die Wichtigkeit beizulegen, die er ihm, wie die Nachfolge seiner Anhänger beweist, zuerteilt haben muss. In seiner Ziellehre war für denselben kein Raum, da die innerste Natur des Einzelnen Massstab für alle Handlungen ist. Sowohl mit Rücksicht auf den Glücklichen als auch auf den Unglücklichen ist der Begriff überflüssig. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir wie bei den *προηγμένα* einen gewissen Anschluss Zenons an das sittliche Bewusstsein des griechischen Volkes annehmen. Trotz allen Widerspruchs gegen die hergebrachte Meinung erhoben die Stoiker, wie Sextus Empiricus andeutet, den Anspruch, eine Lebenskunst zu liefern, und was Zenon im Grunde anstrebte, war nichts anderes als volkstümliche Philosophie im wissenschaftlichen Gewande. Daher ging er stets auf die einfachsten, schlichtesten Begriffe und Unterscheidungen aus und suchte einen symmetrischen, leicht zu überschauenden Aufbau des Ganzen; die Gedanken, die Ariston (Senec. ep. 94) über die praktische Form der Philosophie vorträgt, sind gewiss in ihrer Wurzel, wenn auch nicht mit ihren Folgerungen, auf die Anregung Zenons zurückzuführen. Wenn in der stoischen Theologie Zeus gleichsam nur als der höchste Beamte der Moira auftritt, so ist damit nur schroffer ausgedrückt, was seit Homeros der Grieche über das Verhältnis von Zeus und Schicksal dachte, und selbst die Mythendeutung hatte keinen anderen Zweck, als die festen Begriffe der Naturreligion durch die neuen der Naturphilosophie zu läutern. Nun hatte sich in der griechischen Volksseele eine Reihe von sittlichen Geboten konsolidiert, welche als ungeschriebene Gesetze (*νόμιμα ἄγραφα*) in der griechischen Tragödie und in den Prozessreden bedeutungsvoll zur Darstellung gelangen. Der Kern

derselben war: die Götter fürchten, die Eltern ehren, die Toten begraben, die Freunde lieben, das Vaterland nicht verraten[1]). Ein Zeichen dafür, dass der Begriff *καθῆκον* der Rücksichtnahme auf die ungeschriebenen Gesetze sein Dasein zu verdanken hat, liegt darin vor, dass Chrysippos die Pietät gegen die Verstorbenen in der Schrift *περὶ τοῦ καθήκοντος* zur Sprache brachte (Sext. E. math. XI 194; vgl. 189). Es ist kein Zufall, dass unter den Beispielen für die verschiedenen Arten der *καθήκοντα* bei Diogenes Laertios sich Fälle des *κατόρθωμα* fast nicht finden. Wenn unter die *ἀεὶ καθήκοντα* das Leben nach der Tugend gerechnet wird (D. L. VII 109), so kann das Hinzufügung der Mittelstoa sein, die den Begriff *καθῆκον* idealisierte. Eine solche ist darin nachzuweisen, wenn es heisst, dass das *μέσον καθῆκον* gewissen gleichgiltigen Dingen (*ἀδιαφόροις τισί*) gleichgeschätzt werde[2]), welche man entweder nehmen oder abstossen müsse, um nicht unglücklich zu sein (Stob. ecl. II 86, 12 W.). Diese Äusserung kann nicht der alten Stoa, wohl aber Poseidonios zugemutet werden[3]). Weiter lehren uns die Beispiele für die *καθήκοντα*, dass dieselben nicht aus der Natur des Einzelnen abzuleiten sind, sondern sich durch die Einordnung des Einzelnen in die Gesamtheit des Alls ergeben, also von aussen her kommen: *τὸ γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις* (D. L. VII 108. 120)[4]). Die Ein-

---

[1]) S. Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II, besonders S. 97 ff. Xenoph. mem. IV 4, 19—24.

[2]) Über *παραμετρεῖσθαι* S. 10. 112.

[3]) S. 122,2.

[4]) Vgl. Aristot. eth. Nicom. 1097 b, 9 *τὸ δὲ αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος*, wo der Niederschlag der Volksanschauung vorliegt. Mit den Beispielen der Handlungen *παρὰ τὸ καθῆκον* D. L. VII 108 *φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι*,

fügung der *καθήκοντα* in das Zenonische System involviert einen gewissen Dualismus, und so darf dieselbe als Begleiterscheinung des Vorgangs aufgefasst werden, der sich bei der Ziellehre vollzog. Noch bei Ariston handelt der Weise in seinem Streben entweder aus sich heraus oder auf etwas hin, was ihm entgegentritt[1]). Als Kleanthes aber die Natur des Weltalls zum Prinzip erhob, konnte selbstverständlich diese Auffassung der *καθήκοντα* nicht mehr bleiben[2]). Um mit dem Meister nicht in Konflikt zu kommen, vermied er es, den Ausdruck *καθήκοντα*[3]) für das uns von der Natur des Weltalls aus „Zukommende" zu nehmen, und führte den Ausdruck *ἐπιβάλλοντα*[4]) für die Gebote ein, welche die allgemeine Natur gibt, damit wir mit ihr im Einklange leben sollen. Daher ist ihm die Tugend nichts anderes als die Kraft, die *ἐπιβάλλοντα* zur Vollendung zu bringen (fr. 76 Pears.). Ein Anhalts-

---

πατρίδα ὑπερορᾶν vgl. Chr. Gal. 405 K., wo *φίλους καὶ πόλεις προδιδόναι* ungeziemende Handlungen (*ἀσχήμονας πράξεις*) sind. S. auch Chr. Stoic. rep. 1039 b c. [Ps.-Liban. ep. lat. 1, 5. S. 736 a Wolf]. Chr. Cic. fin. IV 25, 68 scheinen die Sorge um Gesundheit, Hauswesen, Staat und Geschäfte als Lebenspflichten zu gelten.

[1]) Occurrentia quaedam Cic. fin. IV 16, 43. Man könnte auch an die Übersetzung *ἐπιβάλλοντα* denken (s. jedoch S. 120,1).

[2]) Der enge Zusammenhang zwischen Ziel- und Pflichtenlehre versteht sich von selbst. Nach Stob. ecl. II 62, 10 W., wo zuvor das Chrysippeische Ziel angeführt ist, hat der Mensch von der Natur in der Tugend der Weisheit auch die Antriebe zur Auffindung (*εὕρεσις*) des *καθῆκον*; s. auch Chr. comm. not. 1069 e.

[3]) Stob. ecl. I 153, 16; 18 sagt er *ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις* „in den ihnen zukommenden, bestimmten Zeiträumen".

[4]) Der Terminus ist wohl von dem Bogenschiessen herzuleiten, da das Medium *ἐπιβάλλεσθαι* in dem Ausdrucke *ἐπιβεβλημένοι τοξόται* soviel heisst wie „für sich auf den Bogen legen". Fasst man das Partizip intransitiv, so sind *τὰ ἐπιβάλλοντα* die Dinge, die auf den gespannten Bogen der Seele (*τόνος*) kommen, und *ἐπιτελεῖν* bedeutet „zum Ziele, *ἐπὶ τὸ τέλος*, bringen". *Ἐπιβάλλει* schon Aristot. Pol. 1323 b, 21.

punkt für die Annahme, dass die *ἐπιβάλλοντα* von der *κοινὴ φύσις* ausgehen[1]), ist in der Thatsache zu finden, dass Chrysippos in seiner Definition der Gerechtigkeit, die er an die Stelle der Zenonischen setzte, diese Tugend das Wissen nennt, welche jedem das Gebührende (*ἀξία*) zuzuteilen weiss, wobei nach dem Zeugnisse des Diogenes von Babylon (Stob. ecl. II 84, 13 W.) *ἀξία* soviel bedeutet wie *τὸ ἐπιβάλλον;* gerade um der Gerechtigkeit willen aber hat Chrysippos die Natur des Einzelnen ihrer Alleinherrschaft in der Ziellehre entkleidet. Dem Ausdruck *καθήκοντα* beliess Kleanthes die einmal festgesetzte Bedeutung, so dass er sie unter den Begriff des *ἐπιβάλλον* einordnete, und gebrauchte ihn mit *τὰ δέοντα* synonym (a. 9 Pears.)[2]). Eine neue Verlegenheit entstand, als Chrysippos die *κοινὴ φύσις* und die *ἀνθρωπίνη φύσις* in der Ziellehre verschmolz; die Gebote beider Naturen müssen inhaltlich harmonieren, und so gilt *ἐπιβάλλον* auch von den Tugendhandlungen, welche das geläuterte sittliche Bewusstsein (*ὀρθὸς λόγος*) des einzelnen Menschen ihm vorschreibt, auch wenn sie nur für ihn selbst Wert haben. Hingegen liess sich zwar *καθῆκον* nicht der *ἀνθρωπίνη φύσις* vindizieren; aber dieser Ausdruck kam durch die Bedeutungsverschiebung von *ἐπιβάλλον* in etwas nähere Beziehung zur *κοινὴ φύσις*, und auch der Sprachgebrauch war einer Erweiterung der Bedeutung günstig. Darum stehen bei Chrysippos beide Ausdrücke neben einander, wie zum Beispiel in der Erläuterung des Begriffes „Verhängnis" (*χρεών*): *οὕτω δὲ καὶ τὸ χρεὼν εἰρῆσθαι τὸ ἐπιβάλλον καὶ καθῆκον κατὰ τὴν εἱμαρ-*

[1]) Vgl. D. L. VII 123 *τὰς ἐκ τοῦ νόμου ἐπιβαλλούσας κολάσεις.*

[2]) Von einer Ordnung der Pflichten, deren klare Erkenntnis manchmal durch den Irrtum gehindert wird, während bei Beseitigung desselben klar wird, was man jeder Pflicht schuldig ist, spricht Ariston Senec ep. 94, 5; da Irrtum beim Weisen nicht möglich ist, ist klar, dass *καθῆκον* recht eigentlich der Begriff für den Fortschreitenden ist.

μένην (fr. 46,8 Gercke)[1]. Ja *ἐπιβάλλων* oder *ἐπιβάλλει* erscheint manchmal in der mehr allgemeinen Bedeutung „geziemend“, „es ist angemessen“ (Chr. Stoic. rep. 1033 d. 1036 a. 1047 a. Sext. E. Pyrrh. III 248). Doch ist es meist für die Handlungen des Tugendhaften verwendet oder hat besseren Sinn als *καθῆκον*. Die Tugend der Sanftmut bewährt sich in der Erfüllung der *ἐπιβάλλοντα* in allem[2]. Die Fähigkeit der Vernunft darf man nicht zu Dingen missbrauchen, die nicht *ἐπιβάλλοντα* sind; zu letzteren zählt die Erforschung der Wahrheit (Chr. Stoic. rep. 1037 b). Dem Arzt des Leibes schreibt Chrysippos nur ein *καθήκειν*, dem Arzt der Seele ein *ἐπιβάλλειν* zu (Chr. Gal. 437 K). Dem edlen und weisen Mann kommt eine bestimmte Hoheit (*τοῦ ἐπιβάλλοντος ὕψους*) und Stärke (*τὴν ἐπιβάλλουσαν ἰσχύν*) zu (Stob. ecl. II 99, 17 u. 18 W.). Der Weise erlässt die vom Gesetze aus zukommenden Strafen nicht (D. L. VII 123)[3].

---

[1]) Mit *κατ' ἀξίαν* (= *κατὰ τὸ ἐπιβάλλον*) ist *καθῆκον* Gal. 398 K. zusammengestellt: die Leidenschaftlichen halten es für *καθῆκον καὶ κατ' ἀξίαν*, dass sie so handeln, wie sie handeln. Wohl nicht nur der Sinn, sondern auch der Ausdruck der Stelle ist Chrysippeisch. Wegen der Bedeutung von *καθῆκον* s. auch fr. 46, 15 Gercke *τὸ ἀπαράβατον καὶ ἐξ αἰῶνος καθῆκον τῶν αἰτίων*.

[2]) Stob. ecl. II 115, 11 W. (wahrscheinlich Chrysippeisch).

[3]) Auch Sext. E. III 248 scheint *ἐπιβάλλειν* von Weisen gesagt zu sein. Selbst bei Antipatros Stob. flor. 66, 25 W. geht *τὸ τῇ φύσει* (!) *ἐπιβάλλον ἐπιτελεῖν* auf Vaterlandsliebe und Götterverehrung, während *καθῆκον* nur auf *συγκραθῆναι εἰς γάμον* geht. Es ist von *βέλτιστοι ταῖς φύσεσι* die Rede. Fèrner steht Plut. Stoic. rep. 1064 f. *καθῆκον* unmittelbar mit *ἐπιβάλλον* zusammen. Stob. ecl. II 103, 10 W. *νόμου καὶ πολιτείας κατὰ φύσιν* (!) *ἐπιβαλλούσης*. Vgl. Wyttenbach z. Plut. de rect. rat. aud. 37 f. S. 253 (311) f. Baguet S. 163 Anm. 27. Für *καθήκει* Chr. Stoic. rep. 1046 c *οὐδ' ἂν τὸν δάκτυλον καθήκοι προτεῖναι*, ebenso d. Ebd. 1045 d *τί τῷ βραβευτῇ καθήκει ποιῆσαι;* Chr. comm. not. 1069 e *τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς ἀφεὶς τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν*. Das *καθῆκον* ist also der Stoff, an welchem sich die Tugend bethätigt.

Über die Natur des καθῆκον selbst wird grössere Klarheit erst erzielt durch eine Zusammenfassung dessen, was über das Zustandekommen der Handlungen gesagt wurde. In unseren Vorstellungen werden gewisse Dinge herangetragen, sie stossen auf Urteile, die sich in uns durch Erfahrung gebildet haben, sowohl beim Guten wie beim Schlechten. Der Gute wird bei diesen Urteilen beharren, der Schlechte davon abfallen. Die unvernünftigen (ἄλογα) Wesen können nicht anders als die ihrem Wesen entsprechenden Thätigkeiten, wie sie das Schicksal eingerichtet hat, wie sie ihnen vom Schicksale aus „zukommen", ausüben. Das ist das Entsprechende in ihrem Leben (ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ). Weil die Handlungen der Pflanze und des Tieres vom Schicksale ausgehen und dem Wesen des Geschöpfes entsprechen, lassen sie sich mit guten Gründen verteidigen. Beim vernünftigen Wesen haben wir nicht mehr bloss eine Entsprechung im rein physischen Leben (ζωή)[1], sondern eine solche in der Lebensführung (βίος)[2]. Denn dieses handelt nicht bloss auf Antriebe hin, sondern hat, mit freier Zustimmung ausgestattet, die Vernunft, um sich zu entscheiden. Die

---

[1]) Das Wort im allgemeinen Sinne Procl. in Timae. 18 c. Vgl. S. 101, 2.

[2]) D. L. VII 104 f. Stob. ecl. II 85, 12 W. (vgl. Sext. E. math. VII 185, wo von Arkesilaos die Rede) scheint mir wegen der Hereinziehung (διατείνειν) von Pflanzen (ἄλογα φυτά) und Tieren (ζῷα) Chrysippeisch. Bonhöffer II S. 224 f. fasst εὔλογος als „vernünftig". Das würde aber λογικός heissen müssen. Εὔλογος bedeutet bei der alten Stoa entweder „wahrscheinlich" oder „wohlbegründet". Chr. Gal. 385 K. ist ἀλόγως = κακῶς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι Gegensatz zu εὐλόγως, so dass letzteres bedeuten würde: καλῶς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι. Übrigens erkennt Chr. dort diesen Gegensatz nicht an und fasst ἀλόγως = ἀπεστραμμένως τῷ λόγῳ, so dass er S. 389 K. ἄλογοι und λογικήν einander gegenüberstellen kann. Ähnlich ist der Unterschied von κατὰ φύσιν „der Natur gemäss" und εὐφυής „der Natur recht nahe kommend oder gleichsehend", daher „geeignet".

Triebe aber, welche die Entscheidung veranlassen, werden durch triebkräftige Vorstellungen in Bewegung gesetzt, die von Objekten herkommen (*καθήκοντος*)[1]. Da der erste Trieb der Selbsterhaltungstrieb ist, so ist das erste, was uns vom Schicksale aus „zukommt", das „Sein"[2]. Man kann daher die „zukommenden" Dinge in drei Gruppen einteilen: die einen beziehen sich auf das Sein (*πρὸς τὸ εἶναι*) oder die Erhaltung im Stande der Natur; die zweite Gruppe auf die Art und Weise, wie wir sind (*πρὸς τὸ ποιὰ εἶναι*), also die Festhaltung des Naturgemässen und die Fernhaltung des Naturwidrigen; die dritte Gruppe sind die sittlich wesentlichen Dinge selbst (*προηγούμενα*)[3]. Das ist die Auffassung des Begriffes *καθῆκον* im weitesten Sinne. Die erste Gruppe umschliesst auch die *καθήκοντα* der Pflanzen und Tiere, die letzte enthält die *καθήκοντα* des am Ziele Angelangten, der die Gabe der freien Entscheidung vernünftig gebraucht.

An sich ist das *καθῆκον* demnach noch keine Handlung, sondern nur das Vorstellungsbild einer Handlung. Da solche aber meist nur durch Infinitive ausgedrückt werden, ist es nur allzu natürlich, dass man das *καθῆκον* selbst unmittelbar als Handlung bezeichnet. So lautet denn die Definition des *καθῆκον* sowohl: *καθῆκον* ist das, was eine wohlbegründete Verteidigung zulässt, wenn es vorgezogen wird[4], als auch: es sei eine Handlung, welche den natur-

---

[1]) S. 19.

[2]) Es ist das lediglich ein Schluss von Stellen, die sicher oder mutmasslich Chrysippeisch sind. Wegen des Folgenden s. Bonhöffer, Epiktet II S. 205; auf Chr. deutet *ποιὰ εἶναι*. Wegen der Cicerostelle (prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam) vgl. Chr. D. L. VII 85.

[3]) Epict. diss. 3, 7, 25. Cic. fin. III 6, 20.

[4]) Ob wir *προαχθέν* oder *πραχθέν* lesen, verschlägt übrigens nicht viel; Stob. ecl. II 85, 14 W. haben FP *παραχθέν*. — Diese Definition ist die Zenonische; denn mit derselben operiert bereits Arkesilaos (Sext.

gemässen Veranstaltungen eigen sei (D. L. VII 108). Die sittlich inferiore Bedeutung der *καθήκοντα* gegenüber den *κατορθώματα* spricht sich darin aus, dass diese auf Grund der gesunden Vernunft ausgeführt werden, jene aber ebensogut wie die Handlungen *παρὰ τὸ καθῆκον* und die eigentlich mittleren Handlungen überhaupt auf Grund eines Triebes.[1]) Deshalb ist in der Definition des *καθῆκον* nicht von Übereinstimmung mit der Vernunft der Natur (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει*)[2]) die Rede, und die auf Grund des *καθῆκον* vollzogene Handlung bedarf erst der Verteidigung. Kein Gesetz der Natur ist hier gegeben, wie beim *κατόρθωμα* für denjenigen, der glücklich sein will, sondern nur ein Rat der Vernunft (*ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν*)[3]).

Sobald aber der Stoiker das *καθῆκον* in die That umgesetzt denkt, muss er eine gewisse Alteration in dessen Wesen annehmen, je nachdem der Tugendhafte oder der Lasterhafte das *καθῆκον* ausführt. Denn die Tugend ist unverlierbar, und demnach handelt der Tugendhafte immer tugendhaft, das heisst, alle seine Handlungen sind gute[4]).

E. math. VII 158) gegen die Stoiker, indem er dieselbe freilich auf das *κατόρθωμα* beschränkt.

[1]) *τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι* D. L. VII 108. Daher sind die *καθήκοντα* nicht *κατὰ λόγον*, sondern nur *εὐλόγως* zu verteidigen. Vgl. Bonhöffer S. 208.

[2]) Stob. ecl. II 85, 17 W. *Ἑαυτῶν* darf nicht etwa urgiert werden, da es nur wegen des Gegensatzes der *ἄλογα* zu den *λογικὰ ζῷα* gesetzt ist. Uebrigens vgl. D. L. VII 88.

[3]) D. L. VII 108. Chr. virt. mor. 441 d. 449 c ist *παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον* bereits technischer Ausdruck; es handelt sich um vernunftwidrige, thörichte Handlungen (*ἄλογα, ἄτοπα*) im Stande der Leidenschaft. Chr. virt. mor. 449 d definiert die *καρτερία* und *ἐγκράτεια* als *ἕξεις ἀκολουθητικὰς τῷ αἱροῦντι λόγῳ*. D. L. VII 108 werden die Handlungen *παρὰ τὸ καθῆκον* mit *ὅσα μὴ αἱρεῖ λόγος* erklärt; daher ist VII 109 *οὔτ' ἀπαγορεύει* zu stark ausgedrückt.

[4]) Stob. ecl. II 65, 12 W. erweist sich mit Chr. Stoic. rep. 1046f

Wir müssen also schliessen, dass der Gute auf Grund seiner persönlichen Eigenschaft, so oft er ein *καϑῆκον* erfüllt, dasselbe zum *κατόρϑωμα* erhebt, mit anderen Worten, da er das *τέλος* hat, das *καϑῆκον* zu einer *τελεία πρᾶξις* macht[1]), geradeso wie sittlich wertlose Handlungen, z. B. das Ausstrecken des Fingers, die Enthaltung von einer dem Tode nahen Alten, das Aushalten eines Mückenstiches und ähnliches, dadurch, dass sie von der Tugend ausgehen (*συμβαινόντων ἀπ᾽ ἀρετῆς*), nach Chrysippos' Ansicht (Stoic. rep. 1038 f. comm. not. 1061 a) zu *κατορϑώματα* werden.[2]) Da also der Weise gar nicht anders kann als immer den *καϑήκοντα* genügen, durfte Chrysippos, vom Standpunkte des handelnden Subjektes aus, bei seiner weiteren Fassung des Begriffes sich so ausdrücken: das *καϑῆκον* werde, wenn es zur Vollendung gediehen sei (*τελειωϑέν*), zum *κατόρϑωμα* (Stob. ecl. II 86, 11 W.), und so kann auch gesagt werden, von den *καϑήκοντα* seien manche *τέλεια*, die auch den Namen *κατορϑώματα* bekämen (Stob. ecl. II 85, 18 W.)[3]). Denkt man an die Theorie des Chrysippos vom sittlichen Schönen, so steht ihm auch die Bezeichnung des *κατόρϑωμα* als *καϑῆκον*, das alle Zahlen erhalten hat (Stob. ecl. II 93, 14 W.), wohl an[4]). Schon Zenon unterschied unter den schlimmen Handlungen solche, die zu

---

verglichen als Chrysippeisch. Vgl. Stob. ecl. II 107, 11 (wahrscheinlich Chrysippeisch). II 66, 19. 67, 2 W.

[1]) S. für den Ausdruck die Stellen S. 142, 4. Vgl. S. 61 f.

[2]) Nämlich durch Tapferkeit, Mässigung (*ἐγκρατῶς*), Standhaftigkeit, Geduld.

[3]) Beide Stobaiosstellen gehören vermutungsweise dem Chr. Die Definition des *κατόρϑωμα* als *τέλειον καϑῆκον* 93, 16 W. verändert die Sache etwas und ist, wie *καϑάπερ προείπομεν* zeigt, eine ungenaue Abkürzung seitens des Doxographen.

[4]) Von Bedeutung ist, dass es nicht heisst *τὸ κατόρϑωμα*, sondern nur *κατόρϑωμα*. Weitere Belegstellen für diese ästhetische Auffassung Bonhöffer, Epiktet II S. 215. Anm. 1.

ertragen seien, und solche, die auf keine Weise zu ertragen seien, deshalh, weil manche schlimme Handlungen mehr, andere weniger Zahlen (numeri = *ἀριθμοί*) des *καθῆκον* unbeachtet lassen (Cic. fin. IV 20, 56)[1]. Zenon will damit sagen, dass der Schlechte zwar durch seine Lasterhaftigkeit jede seiner Handlungen zu einer schlechten macht[2], dass aber doch eine Handlung von seiner Seite, die objektiv einem *καθῆκον* entspricht, noch erträglich sei. Aus einer Äusserung des Chrysippos (Gal. 405 K.) ist seine Ansicht herauszulesen, dass die krasse Verletzung der *καθήκοντα* beim Leidenschaftlichen eine blosse Folge seiner Seelenschwäche ist, die zum Laster neigt. Ein eigentliches *καθῆκον* erfüllt also nur der Fortschreitende, und derjenige, welcher die höchste Stufe des Fortschreitens erklommen hat, erfüllt nach Chrysippos alle *καθήκοντα* auf jede Weise und unterlässt keines (Stob. flor. 103, 22). Wenn aber einer, der noch nicht weise ist, alle *καθήκοντα* erfüllt, so kann kein *καθῆκον* an sich ein *κατόρθωμα* sein, da dieses nur dem Weisen zukommt. Für den Weisen geht das *καθῆκον* in den *κατορθώματα* auf; für den Fortschreitenden aber scheint das *κατόρθωμα* als die Blüte[3] des *καθῆκον*. „Eine vollendete (*τελεία*) Handlung ist nur eine solche, welche gemäss allen Tugenden ausgeführt wird“ (Chr. Stoic. rep. 1046 f). „Von den mittleren

---

[1]) Dem reinen *ἁμάρτημα* mangeln offenbar alle *ἀριθμοί*, wie das *κατόρθωμα* alle *ἀριθμοί* besitzt.

[2]) Chr. Gal. 406 K.

[3]) Der Begriff *ἐπιγέννημα* liegt in *ἐπιγίνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν, ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικόν* — Eigenschaften der Tugend! — *καὶ ἰδίαν πῆξίν τινα λάβωσιν* Chr. Stob. flor. 103, 22; vgl. Cic. fin. III 6, 20 die vierte und fünfte Gruppe der *καθήκοντα*: dauerhafte Auswahl und die beständige, mit der Natur ganz übereinstimmende Auswahl der Handlungen. Bonhöffer S. 215 K. schiesst etwas über das Ziel hinaus; im übrigen ist Bonhöffers Abhandlung sehr zutreffend.

Handlungen (μέσα) ist keine brauchbar“ (Chr. Stoic. rep. 1038 a), da dieses Prädikat nur den Gütern (D. L. VII 98), also bei den Handlungen den κατορθώματα zukommt. Daher nennt Chrysippos die καθήκοντα einfach mittlere Handlungen (μέσαι πράξεις). Als Beispiele mittlerer Handlungen finden sich bei ihm Gefälligkeit (εὐχρηστία) und Dank (χάρις)[1]).

Schlussbemerkung.

Von dem, was die alte Stoa über die Handlungen lehrte, interessieren uns hauptsächlich zwei Punkte[2]).

Zunächst ist ihre Ansicht über die Gleichheit aller Sünden von jeher als paradox bekämpft und bespöttelt worden. Dagegen ist zu bemerken, dass dieser Satz, rein theoretisch genommen, im ganzen System wohlberechtigt ist, und dass er daher höchstens als Beweis dafür, wohin dieses System führt, kritisch verwertet werden kann. Der Beweis desselben durch den Vergleich mit dem Entferntsein von Kanobos erinnert freilich an eleatische Sophismen; gleich hausbacken könnte man erwiedern: Wer ein Stadion von Kanobos entfernt ist, kann eben doch die Stadt viel leichter erreichen als derjenige, welcher 100 Stadien dahin hat, und im Notfalle ist der Vorsprung sogar von grossem Werte. Die sachliche Begründung, die sich auf die Gleichheit der stets vorhergehenden Ur-

---

[1]) Plut. a. O. — Das sind wieder die Ausdrücke für die Vorstellungsbilder. Cic. fin. III 21, 69 bringt die Ausdrücke für die Handlungen: εὐχρηστήματα und δυσχρηστήματα; sie werden dort zu den προηγμένα und ἀποπροηγμένα gerechnet. Die εὐχρηστία ist Plut. fr. inc. 95, 3, 3 (III 58,7 Didot) eine Art ὠφέλεια.

[2]) Die vom Standpunkte der Stoa aus ganz konsequente Lehre, dass der Schlechte, auch wenn er ein καθῆκον erfüllt, damit doch ein ἁμάρτημα begeht, hat eine merkwürdige Parallele in Luthers Lehre von der Erbsünde; Melanchthon könnte sich auf die Lehre der Stoa selbst berufen, wenn er die Mässigkeit des Zenon nicht als Tugend, sondern nur als Laster gelten lassen will.

teile stützt, zeigt, dass das Dogma in parainetischer Absicht gegeben war; gegenüber Leuten, die sich einbilden gut zu sein, wenn sie nur keine Diebe, Räuber und Mörder sind, hatte dasselbe sogar eine gewisse Berechtigung. Die Grundlage einer Strafrechtstheorie wollte die alte Stoa sicherlich damit nicht liefern. Wollte man jenen Satz dennoch auf das polizeiliche und pädagogische Gebiet anwenden, so liesse sich ein volkstümlicher Kern nicht verkennen, da ja auch unser Volk von Tifteleien nichts wissen will: Betrug ist Betrug. Eine wirkliche Schwäche desselben beruht jedoch darin, dass er sich wohl mit der Einteilung der Menschen in gute und schlechte vereinigen lässt, die Aufstellung der Gruppe der Fortschreitenden aber, solange diese selbst noch eine Art der Schlechten repräsentieren, überflüssig macht.

Der andere Punkt, der unsere Aufmerksamkeit auf sich lenkt, ist die Pflichtenlehre der alten Stoa. Aus dem, was darüber ermittelt wurde, geht hervor, dass der jetzt herrschende Pflichtbegriff sich mit dem stoischen weder im Inhalt noch im Umfang noch hinsichtlich des Subjektes deckt. Auch die Klarheit scheint letzterem noch zu fehlen. Doch hatte derselbe die Eigenschaft der Volkstümlichkeit. Überhaupt bewog den Stoiker seine Methode, die Vernunft der Natur aus der Übereinstimmung ihrer lauteren Äusserungen abzulesen, dazu, die sittlichen Gesetze der Volksseele zu studieren. Unter letzterem Gesichtspunkte begreifen sich zugleich die Abweichungen vom sittlichen Gefühle des griechischen Volkes. Bei dem Stoiker rät die Vernunft wohl, die Eltern zu ehren; aber dieselbe unterscheidet darin die Eltern nicht von Brüdern und Vaterland. Wie inkonstant der stoische Begriff „ehren“ war, ist daraus ersichtlich, dass die Vernunft nicht widerrät, sich mit Eltern, Kindern, Geschwistern geschlechtlich zu verbinden; das schlägt aber der griechischen Moral geradezu ins

Gesicht. Die Einschränkungen, die selbst Platon an seinem Gesetze der Weibergemeinschaft anbringt, vor allem aber die erschütternden Klagen des Ödipus Rex beweisen das, und Zenon verfehlt nicht gegen die Moral der Ödipussage mit kynischer Logik zu polemisieren[1]). Der Stoiker beruft sich auf das Leben der Tiere und die Sitten fremder Völker dafür, dass derartiger Verkehr sittlich ohne jede Bedeutung sei. In der Schrift *περὶ καθήκοντος* sagt Chrysippos: „Wenn die Eltern dahingegangen sind, soll man die einfachste Beerdigung vornehmen, da der Körper (wie zum Beispiel Nägel, Zähne oder Haare) gleichsam nichts für uns ist, und da wir in keiner Beziehung mehr eine derartige Rücksicht oder Sorgfalt bedürfen. Deshalb werden sie auch[2]), da die Fleischteile brauchbar (*χρήσιμος*) sind, dieselben zur Nahrung verwenden[3]), wie es auch, wenn ein einzelnes Glied wie ein Fuss abgehauen wird, geziemend wäre, dasselbe und ähnliches zu verwenden[4]). Wenn sie aber unbrauchbar (*ἀχρεῖος*) sind, werden sie entweder dieselben vergraben und dann das Denkmal sein lassen[5]) oder verbrennen und dann die Asche ausstreuen oder sie werden sie weiter wegwerfen und keinerlei Rücksicht auf dieselben nehmen wie zum Beispiel bei Nägeln und Haaren“ (Chr. Sext. E. Pyrrh. III 248 = math. XI 194). Nach Zenon soll man die Sterbenden den Tieren

---

[1]) Nach fr. 180 ist die That des Ödipus kein *αἰσχρόν*. Chr. über die That des Laios s. Gercke index s. v.

[2]) Offenbar die Weisen.

[3]) Auch in der Schrift *περὶ δικαίου* empfahl Chr. das Verzehren der Gestorbenen (D. L. VII 188).

[4]) Vgl. Sext. E. math. XI 193. Pyrrh. III 247.

[5]) *Ἐποίσουσι* ist unrichtig; aber zu *ἐάσουσι* Pyrrh. III 248 ist aus math. XI 194 *τὸ μνῆμα* zu ergänzen. Auch Pyrrh. III 246 = math. XI 191 sind die Lesarten beider Stellen zu vereinigen. Die *Σκεπτικά* haben den Sinn besser erfasst.

vorwerfen oder dem Feuer (fr. 185). Die rationalistische Begründung stützt sich auf den Mangel des sittlichen Nutzens, der unbedingt zum stoischen Gute gehört; induktiv erinnerte Chrysippos an die Ägypter, die ihre Toten einbalsamierten und zu Hause aufbewahrten, an die Perser, welche die ihrigen in Wachs legten, an die Magier, welche die Leichen zuerst von Hunden zerreissen liessen, an Hyrkanien, wo das Volk auf Staatskosten, die Reichen zu Hause Hunde auffütterten, um so eine möglichst schöne Bestattung zu finden, wie auch an andere scheussliche, nicht zu schildernde Bestattungsgebräuche, die er in seiner pedantischen Weise zusammentrug (Cic. Tusc. I 45, 108). Das ist ein anderer Geist als der, welcher uns aus der Antigone entgegenweht, und wir verstehen wohl, dass Chrysippos sich mehr zu dem von der Sophistik angehauchten Euripides als zu dem Vertreter der alten guten Sitten, Sophokles, hingezogen fühlte. Diogenes der Kyniker[1]) hatte gesagt, die Kinder sollten ihre eigenen Eltern zur Opferbank führen und dann essen (Theophil. Antioch. ad Autol. III patr. 6, 1125 c Mign.). Zenon malte das so aus: die Väter sollten von den eigenen Kindern gekocht und verzehrt werden, und wenn das einer nicht wollte oder einen Teil der Nahrung wegwürfe, würde der, der es nicht gegessen habe, selbst aufgezehrt werden (fr. 184). So sehr derartige Aussprüche an Zwangslagen gemahnen, so ist es doch für die altstoische Pflichtenlehre charakteristisch, dass der Weise dünkelhaft genug ist, sein eigenes Leben, ein sittlich mittleres Ding, für so wertvoll zu halten, dass er jeden Preis zu zahlen imstande ist. Die skeptischen und epikureischen Gegner der Stoa haben gut gefühlt, dass solche Lehren der einfachsten

---

[1]) Diesen zitiert in der Frage Chr. Philodem. de phil. Gomperz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1878, 255.

Moral zuwider sind, und jene Auswüchse benutzt, um die edlere Moral der Mittelstoa in Verruf zu bringen. Von der Erlaubnis der Knabenliebe, die griechische Sitte war, wollen wir hier schweigen[1]). Das Verdienst der Stoiker an der Entwickelung des Pflichtbegriffes besteht somit lediglich darin, dass sie denselben in die wissenschaftliche Ethik einführten und die Frage im allgemeinen anregten. Ein Vorzug der Unbestimmtheit ihrer Pflichtbestimmungen mag vielleicht in dem Umstande erblickt werden, dass sie das Nachdenken im einzelnen Falle, die freie Entscheidung und damit die sittliche Verantwortlichkeit auch bei Pflichthandlungen dem Individuum nicht abnimmt. Aber der Vorzug ist nur in dem Falle ein solcher, dass das ethische Subjekt die hohe intellektuelle Vollendung besitzt wie der stoische Weise. Zeigen doch die auffallenden Abwege ihrer eigenen Theorie, mögen sie auch bei dem Vorgang der Kyniker und bei dem damaligen Zustande der ethnographischen und naturgeschichtlichen Kenntnisse sowie bei der Methode der Logik erklärlich sein, wohin das Pochen auf die Vernunft führt. So kommen sie nicht zu einer feineren Vorstellung von der Würde des Menschen, nicht zur Erkenntnis eines Fortschrittes in der Menschheit und trotz der altruistischen Färbung ihrer Pflichtenlehre infolge ihrer individualethischen Tendenz der sittlichen Selbstherrlichkeit nicht zur richtigen Einsicht von der sozialen Stellung des Einzelnen. Vom Werte des guten Willens, den Kant an die Spitze seiner Ethik stellt, hatten sie keine Ahnung; es wird kaum möglich sein, in den Frag-

---

[1]) Es ist bemerkenswert, dass Persaios als Erzieher zu einem Bastardsohne des Antigonos (Halkyoneus) gerufen wurde und Sphairos an den Hof, an dem Arsinoë zugleich Schwester und Gemahlin des Herrschers war.

menten der Ethik ausser in Zitaten aus Dichtern überhaupt unsern Begriff Willen zu entdecken[1]).

---

§ 6.

Die Leidenschaft.[2])

Vorbemerkung.

Wenn die alten Stoiker bezüglich der Leidenschaften, wie wir sehen werden, einhellig waren, so erklärt sich dies daraus, dass sie in den Grundfragen der Psychologie übereinstimmten. Ariston musste in seinem Streben nach Einfachheit die monistische Psychologie Zenons der Platonisch-Aristotelischen vorziehen, und auch Herillos steht in seiner Lehre vom ethischen Wissen ganz auf dem Boden der Schule. Erst als die Mittelstoa in der Psychologie eine Anlehnung an Platon und Aristoteles suchte, veränderte sich auch hier der Bestand der Theorie wesentlich[3]).

Wir besitzen gerade in dieser Frage ausführliche Stellen aus den Werken des Chrysippos.[4]) Es wird da-

---

[1]) Die Übersetzung muss zuweilen zu dem Worte „Willen" greifen. In der Hauptsache tritt der intellektualistische Begriff *συγκατάθεσις*, beziehungsweise *ὁρμή* (*προαίρεσις*) dafür ein.

[2]) Über dieselbe existierten Schriften von Zenon, Herillos, Sphairos und Chr.

[3]) Die Mittelstoa hatte deshalb guten Grund, vorchrysippeische Stoiker als Zeugen anzurufen. Dass sich Poseidonios dabei auf Kleanthes, der nicht zur Sache geschrieben hatte, stützte, ist charakteristisch. Bonhöffers Zweifel (I 45, 48) an der Echtheit von fr. 84 ist unbegründet; wenn Diels Doxogr. 392 b, 2 ein anderer Kleanthes gemeint wäre, müsste ein diakritischer Zusatz zum Namen gemacht sein.

[4]) Fast ausschliesslich aus der Schrift *περὶ παθῶν*, die 4 Bücher umfasste (Gal. 379. 458. 479 K.), indem zu den 3 *λογικὰ ὑπομνήματα*

her verständlich sein, wenn wir, um ein möglichst genaues Bild von der altstoischen Forschung zu gewinnen, die wörtliche Aufnahme grösserer Fragmente in die Darstellung nicht verschmähen und uns vor allem an den Vollender der Theorie anschliessen. [1]) Dies Verfahren hat um so mehr Grund, als aus Chrysippos eigenen Worten ersichtlich ist, wie er sich bemüht, die Definitionen und Bilder des Meisters zu verteidigen und aufzuhellen.[2])

---

genannten Büchern das *θεραπευτικόν*, bei einigen auch *ἠθικόν* (Gal. 364. 393. 442 f. 493. 589; vgl. 420. 448. 660. 406. De locis affect. 3, 1 VIII 138 K) betitelt, hinzugezählt wurde. Die Zweifel Baguets S. 304 über die Auffassung von S. 389 und 493 K. sind unberechtigt; s. Müller zu 493. 414. 415. 421 (vgl. 442). Die *λογικά* hatten ihren auffallenden Namen nach Cic. Tusc. IV 14, 33 daher, weil sie logisch feiner (subtilius) ausgearbeitet waren; vgl. Über die Anlage der stoisch. Bücherkataloge. Würzburger Gymn.-Progr. 1896, 14 ff.

[1]) Es wird sich dabei zeigen, dass Galenos nur wenige in sich zusammenhängende Stellen vor sich hatte, die er in seiner Kritik, freilich leicht kenntlich, auseinanderriss. Dieser Umstand, welcher durch die Beobachtung verstärkt wird, dass aus dem dritten Buche bei ihm jedes Zitat fehlt, berechtigt im Zusammenhalt mit Plut. virt. mor. 447 a ff., der von den bekämpften Stoikern nicht viel mehr als Galenos hat und merkwürdig mit Poseidonios übereinstimmt (vgl. R. Heinze, Xenokrates S. 149, 2), zu dem Schlusse, dass wir unsere Kenntnisse von Chr.'s Werk hauptsächlich dem Poseidonios verdanken. Durch den Vergleich zwischen Plutarchos und Galenos ergibt sich, dass ersterer wie in de soll. anim. fortwährend in versteckter Weise auf die eigenen Ausdrücke der Gegner anspielt. Virt. mor. 442 c — 443 d (c. 4) scheint Poseidonios selbst den Chrysippos ausgenutzt zu haben. Wenn Plutarchos jedoch 450 c die Schrift *περὶ ἀνομολογίας* anführt, so war diese bei Poseidonios zitiert; er stellt sie deutlich (*δέ*) in Gegensatz zu der anderen hauptsächlich bekämpften Schrift. Wir hoffen durch Berücksichtigung dieser Sachlage auch über Baguet, der sich selbst S. 286 für nicht ganz zulänglich erklärt, etwas hinausgekommen zu sein.

[2]) Wie S. 439 Zenon genannt wird, so ist er auch S. 370. 392. 394 und mit Ariston und Menedemos S. 385 unter den „einigen" verstanden.

Wesen der Leidenschaft.

Die Leidenschaften sind nach stoischer Ansicht eine Art der Triebe (Stob. ecl. II 88, 6 W.)[1]. Wodurch sich jene von den übrigen Trieben unterscheiden, lehrt die kurz gefasste Definition des Zenon (fr. 136)[2]: „Die Leidenschaft ist die vernunftwidrige, gegen die Natur gehende Bewegung der Seele oder ein übermässiger Trieb".

Was unter „Natur" zu denken ist, hat die Ziellehre dargelegt, und ebenso ist dort bereits erklärt, wie die herrschende Seeleneigenschaft, die mit der Vernunft und dem Verstande identisch ist[3], zum Widerstreben gegen die Vernunft gelangen kann. Wir erfahren daher noch einmal, dass der durch seine Natur zur Harmonie mit der Vernunft geschaffene Mensch statt in allem unter Führung der Vernunft zu handeln, sich „oft auf andere Weise nach irgend einer Richtung fortreissen und im Ungehorsam gegen die Vernunft durch gewisse Dinge weiter als recht wegstossen" lasse[4]. Zu den Leidenschaften also, welche durch diese gewissen Dinge hervorgerufen werden, hat der Mensch durch seine Natur ebensowenig Anregung wie zur Schlechtigkeit[5], weshalb sie auch etwas gegen die

---

[1]) Vgl. virt. mor. 447 a.

[2]) Cic. Tusc. IV 6, 11 drückt sich bezüglich der kürzeren Definition ὁρμὴ πλεονάζουσα (appetitus vehementior) so aus, als ob dieselbe von „einigen" anderen herrühre, überlässt sie jedoch selbst ebd. 21, 47 dem Zenon mit; seine quidam sind also wohl die „einigen" des Chr. (s. S. 151, 2). Vgl. fr. 135. 137. — Der Begriff πάθος bei Zenon noch fr. 113, 5. 158. 160 (τὸ παθητικόν) und in weitester Bedeutung für physikalische Veränderungen (Blitz u. s. w.) fr. 116, 6.

[3]) D. L. VII 110 (zweifellos altstoisch); daher wohl auch die Anknüpfung an die Psychologie mit Hilfe der Lehre von den acht Seelenströmungen. Vgl. virt. mor. 446 f (= anim. procreat. in Timaeo 26,3).

[4]) Chr. virt. mor. 450 c. Im ganzen Gal. 368 — 370.

[5]) Chr. Gal. 459 ff. 461 f. Letztere Stelle besagt zugleich, dass Chr. in ερὶ παθῶν auch die Frage behandelte, wie die Leidenschaften im

Harmonie mit der Vernunft Verstossendes (ἀνομολογούμενον) heissen [1]). Hier reiht sich nun die Erläuterung des Chrysippos ein. Mit Recht wurde daher in den Begriffsbestimmungen der Leidenschaft von einer — in näher zu erläuterndem Sinne — vernunftlos geschehenden Bewegung, wie auch von einem Übermass in den Trieben gesprochen. Das Wort „vernunftlos" sei nämlich in der Bedeutung „der Vernunft nicht gehorchend und sich gegen die Vernunft sträubend" aufzufassen [2]). Auch im Sprachgebrauche sagen wir, es werde einer fortgerissen und vernunftlos, ohne das Urteil der Vernunft, dahingetragen (φέρεσθαι [3]). Dabei handele es sich nicht etwa bloss um einen Fehler [4]) oder ein Versehen hinsichtlich der Vernunft, also um eine schlechte Art des Überlegens, wie man wegen des Gegensatzes zu „wohlvernünftig" (ἀλόγως — εὐλόγως) [5]) denken könnte, sondern um eine wirkliche Abkehrung und um Ungehorsam gegen die Vernunft [6]), da das vernunft-

Laufe der Erziehung entstehen können, sowie dass Gal. Quod anim. mor. IV 816 ff. H. hauptsächlich gegen Chr. geht. Quod animi mores IV 820 K., wo die von Poseidonios negierte Ansicht die des Chr. ist (S. 820 Z. 4 K.) ist wohl Χρυσίππου statt Χρύσιππον zu lesen. Vgl. O. Apelt, Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil. S. 304. 307.

[1]) Chr. Origen. c. Cels. I 64 patr. 11, 780 c Mign. D. L. VII 110, wonach aus dem später an den Verstand herankommenden inneren Zwiespalt (διαστροφή) die zahlreichen Leidenschaften aufsprossen. Dieser Gedanke bildete wohl das Thema zu περὶ ἀνομολογίας; vgl. virt. mor. 450c und bei Epiktet den Abschnitt ερὶ ἀνομολογίας diss. II 21, in welchem es sich um Leidenschaften und Seelenverwirrungen (ταραχαί) handelt.

[2]) Vgl. Stob. ecl. II 89. Cic. Tusc. III 7 fr. (Bonhöffer I S. 262). Aspas. in eth. Nicom. 44, 13 Heylbut, wonach ἄλογος = ὑπεναντίον τῷ ὀρθῷ λόγῳ.

[3]) Vgl. virt. mor. 447 a.

[4]) Διημαρτημένως. Das Urteil aber wird Chr. virt. mor. 441 d διημαρτημένη genannt.

[5]) Chr. Gal. S. 396 K. wird die Redensart οὐκ ἀλόγως statt εὐλόγως gebraucht. Vgl. den Gegensatz ἄτονοι — εὔτονοι Chr. Gal. 404.

[6]) Vgl. Gal. S. 385. 409 ff.

begabte Wesen nicht auf Bewegung gemäss der Seele überhaupt, sondern eben auf Bewegung gemäss der Vernunft eingerichtet sei. Die Bezeichnung „Übermass des Triebes“ sei genommen, weil die Symmetrie der Triebe unter sich und mit der Natur überschritten werde[1]). Zum Beispiel sei, wenn man infolge eines Triebes gehe, die Bewegung der Beine nicht übermässig, sondern in gewisser Beziehung mit dem Triebe im Verhältnis, so dass man auch stehen bleiben könne, wenn man wolle, und umkehren. Bei denjenigen dagegen, die infolge eines Triebes laufen, sei das nicht mehr möglich, die Bewegung der Beine werde wider den Trieb übermässig, man werde aus der Bahn getragen und die Beine folgen nicht, falls man umkehren wolle, wenn man von Anfang an so begonnen habe[2]). Ähnlich sei es bei den Trieben selbst: die vernunftgemässe Symmetrie werde überschritten, so dass man, wenn der Trieb entsteht, sich der Vernunft gegenüber unfolgsam verhalte; wie beim Laufen das Übermass gegen den Trieb, so richte sich beim Trieb selbst das Übermass gegen die Vernunft[3]). Denn die Symmetrie des natürlichen Triebes sei die der Vernunft gemässe und zwar solange, als sie selbst wolle. Die, welche sich unter der Führung der Vernunft bewegen und mit deren Hilfe die einzelnen Bewegungen der Seele lenken, seien Herr über die entsprechenden Triebe, ähnlich wie die Spaziergänger, und werden von denselben nicht auf gewaltsame Weise getragen wie die, welche einen Abhang hinunterlaufen[4]).

---

[1]) Vgl. Gal. S. 392.

[2]) Vgl. virt. mor. 447 a *ὥσπερ αἱ τῶν παίδων ἐπιδρομαὶ τὸ ῥαγδαῖον καὶ τὸ σφοδρὸν ἐπισφαλὲς ὑπ’ ἀσθενείας καὶ ἀβέβαιον ἔχουσι.*

[3]) Nach S. 394 ist die Vernunft ohne dieses Übermass heilsam (*σωστικοῦ*, mit einer Konjektur Müllers).

[4]) Derartige Bewegungen werden S. 394 ausgelassene (*ἐκφερόμεναι*) genannt; nach derselben Stelle läge das Gewaltsame darin, dass der

Möge die Hilfe der Vernunft beschaffen sein, wie sie wolle, jene seien in dem Grade über die Bewegungen und entsprechenden Triebe Herr, dass diese ihnen gehorchen, sobald die Vernunft selbst befehle, ähnlich wie bei den Spaziergängern. Deshalb werden die in diesem Sinne vernunftlosen Bewegungen der Seele Leidenschaften und naturwidrig genannt, da sie die vernünftige Verfassung der Seele verletzen[1]).

So sind denn nach Chrysippos die Ausdrücke „Getragen werden", „vernunftlose, naturwidrige Bewegung der Seele" und „übermässiger Trieb" wohlberechtigt[2]).

Nachdem so die Leidenschaft allgemein physiologisch als Bewegung und psychologisch als Trieb erkannt war, mussten die Stoiker wie bei den Trieben fragen: Als was stellt sich die Leidenschaft logisch (erkenntnistheoretisch) dar? Welcher Art sind jene Seelenbewegungen? Die Antwort war nicht zweifelhaft: da alle Triebe Zustimmungen waren[3]), mussten auch die Leidenschaften solche freiwillige Seelenhandlungen sein (Zen. fr. 138)[4]). Infolge des verlockenden Reizes von Vorstellungen nämlich und infolge von Belehrung[5]) kommt das Böse von aussen her an unsere Seele heran. Durch ein und dasselbe Denkobjekt können verschiedene, ja entgegengesetzte Vorstellungen, das sind passive Vorgänge, qualitative Veränderungen (*ἀλλοίωσις*), hervorgerufen werden[6]). Der Verstand formu-

---

Trieb plötzlich dahingetragen wird. S. 412 erinnert Chr. an die Läufer, welche vornüberstürzen (*προεκφερομένους*).

[1]) Gal. S. 388—389. 394.

[2]) Vgl. Chr. virt. mor. 440 d *λέγεσθαι δὲ ἄλογον τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρός τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον ἐκφέρηται.*

[3]) Vgl. auch Bonhöffer, Epiktet I S. 252.

[4]) Vgl. Gal. 457. Stoic. rep. 1057 a. virt. mor. 447 a.

[5]) Gal. 463.

[6]) Stein, Erkenntnisth. S. 156. 158.

liert die Vorstellungen zu Urteilen (κρίσις)[1]), und diese Urteile fordern die Zustimmung heraus. Entspricht das Urteil der natürlichen Bedeutung des Objektes, so ist das Urteil richtig und die Seele bleibt im naturgemässen, vernünftigen Zustande. Entspricht das Urteil nicht [2]), so ist mit dem falschen [3]) Urteile die unnatürliche, vernunftwidrige Seelenverfassung schon da. Fehlen die Vorstellungen und Urteile, so sind auch keine Leidenschaften möglich, so beim Tiere, da dies keine Vernunft[4]) und also auch keine Urteile kennt [5]). Die Leidenschaften folgen demnach nicht nur den Urteilen, sondern sind selbst Urteile[6]).

Das sind die notwendigen Folgerungen aus Zenons Psychologie, die freilich erst Chrysippos gezogen hat, offenbar da der Gründer der Schule dieselben in seiner Schrift noch nicht ausgesprochen hatte [7]). Chrysippos erläutert seine Aufstellung so: „Die Geldgier ist die Annahme (ὑπόληψις), dass das Geld etwas sittlich Schönes sei; ebenso ist es beim Rausch, bei der Masslosigkeit“ u.s.w.[8])

---

[1]) Stein, Erkenntnisth. S. 186 ff. (S. 198 Anm. 391 ist die Auffassung von Gal. 367 verfehlt; der zitierte Satz ist eine Folgerung des Galenos aus den ὅροι und τὰ πάθη ohne Frage Subjekt, κρίσεις κτἑ Prädikat.)

[2]) Dass dieser Gedanke hier mitspricht, beweist die unten anzuführende Ansicht über das Verhältnis zwischen Objekt und Leidenschaft. Vgl. S. 419 ὑποκείμενα.

[3]) D. L. VII 110: „Infolge des Falschen kommt der Zwiespalt an den Verstand heran.“

[4]) Stein, Psychol. d. Stoa S. 93 Anm. 165. Erkenntnisth. 163 Anm. 324.

[5]) Vgl. Gal. 392. 476. Cic. Tusc. 4, 14, 31.

[6]) Vgl. virt. mor. 447 a δόξας καὶ κρίσεις. 441 d ἐκ . . . . κρίσεως.

[7]) S. unten!

[8]) Gal. 366. 377. 455. D. L. VII 111. Gal. 396. 423; vgl. Gal. 378. 381. 392. Vgl. Plut virt. mor. 447 a αἰσχρόν. Die der Leidenschaft vorausgehenden Urteile sind demnach z. B.: Das ist Geld, das ist Wein, das ist u. s. w. Was oben (S 25 f) von den

Ganz deutlich scheint Chrysippos des Menedemos, Ariston, Zenon und seine eigene Auffassung ungefähr folgendermassen zusammengefasst zu haben [1]: das Leidenschaftliche (*παθητικόν*) und Vernunftwidrige sei nicht durch einen in der Natur begründeten wesentlichen Unterschied (*διαφορᾷ τινι καὶ φύσει*) von dem Vernünftigen der Seele getrennt, sondern derselbe Teil der Seele, der Verstand (*διάνοια* [2]) und herrschender Seelenteil genannt werde, bilde sich, indem er eine totale Umkehrung (*τρεπόμενον* [3]) und einen Umschlag (*μεταβάλλον*) [4] erleide, auf der einen Seite zu Leidenschaften, auf der andern Seite in den gemäss einer Grundeigenschaft (*ἕξις*) oder gemäss einer konstanten Beschaffenheit (*διάθεσις*) eintretenden Umschlägen zum Laster wie zur Tugend aus und habe nichts Vernunftloses in sich. . . .; die Leidenschaft sei Vernunft, welche nur schlecht (*πονηρόν*) und zügellos (*ἀκόλαστον*) sei infolge eines schlechten (*φαύλης*) und verfehlten (*διημαρτημένης*) [5]) Urteiles, das Ungestüm (*σφοδρότης*) und Stärke (*ῥώμη*) dazugewonnen habe [6]).

Eine solche Theorie bedurfte natürlich vor allem einer Begründung. Dass dieselbe logisch ausfiel, dafür bürgt der Name des Chrysippos wie der Titel des ersten Teiles der Schrift. Der stoischen Erkenntnistheorie entspräche es weiter, wenn Chrysippos sich auch nach Beobachtungen

---

Trieben als Zustimmungen und als eigentlichen Trieben gesagt ist, gilt selbsverständlich auch für die Leidenschaften.

[1]) Virt. mor. 441 c. d. Ob der Wortlaut genau vorliegt, ist fraglich. Vgl. 446 f — 447 a.

[2]) Vgl. D. L. VII 111.

[3]) Vgl. D. L. VII 158. Virt. mor. 446 f *τροπή*.

[4]) Vgl. *μεταβολή* Gal. 423. Virt. mor. 447 a ff. — 447 a ist auch noch *ῥοπαί* gebraucht.

[5]) Vgl. *μοχθηρὰ κρίσις* Gal. 403 und *κρίσεις πονηραί* virt. mor. 447 a. Ariston Senec. ep. 94, 13 opiniones pravae.

[6]) Vielleicht ist jedoch anders zu übersetzen; s. S. 166, 8.

umgesehen hätte, worauf in der That das Verfahren der gegnerischen Polemik hinweist, die sich auf die *ἐνάργεια καὶ αἴσθησις* stützt[1]). Ein interessantes Bruchstück solcher Beobachtung ist in folgendem erhalten, woraus sich ergibt, dass Chrysippos den Beweis dafür, dass die Leidenschaft in der Vernunft geschieht, mit dem Beweise dafür, dass sie ein Urteil ist, verknüpfte: „Bei Leidenschaftlichen beobachtet man das Verhalten von Verrückten und man spricht zu ihnen wie zu Ausgewechselten und zu solchen, die nicht bei noch in sich sind. Denn so treten wir aus uns heraus und werden in den Irrtümern ganz verblendet, dass wir zuweilen, wenn wir einen Schwamm oder Wolle in den Händen halten, diese zerzupfen und dann hinwerfen, als ob wir wirklich etwas damit erreichten. Hätten wir zufällig ein Schwert[2]) oder etwas anderes, so würden wir damit ähnlich umgehen. Oft beissen wir infolge einer solchen Verblendung die Schlüssel und schlagen die Thüren, wenn sie nicht schnell geöffnet werden, und wenn wir an Steine anstossen, so stürzen wir rachsüchtig auf sie los, indem wir sie zertrümmern und irgendwohin werfen, und stossen bei allem dem die unsinnigsten Worte aus[3]). Aus solchen Vorgängen kann man sowohl die Vernunftwidrigkeit (*ἀλογιστία*) in den Leidenschaften erkennen, als auch das, wie wir bei solchen Gelegenheiten verblendet werden, als ob wir andere geworden wären, fremd dem, was wir vorher wohl überlegt hatten[4]). Denn bald ist der Leidenschaftliche bei sich, bald wieder

---

[1]) Virt. mor. 447 a.

[2]) Hier spielt das bekannte Aristotelische Beispiel vom Schwert herein.

[3]) Vgl. virt. mor. 441 d *πρός τι τῶν ἀτόπων*.

[4]) Vgl., was Chr. virt. mor. 450 c. vom Zorn sagt: *πολλάκις τοῖς καταλαμβανομένοις* (feste Begriffe) *ἐπιπροσθεῖ. τὰ γὰρ ἐπιγιγνόμενα πάθη ἐκκρούει τοὺς λογισμοὺς καὶ τὰ ὡς ἑτέρως φαινόμενα.*

nicht. Nicht selten tritt eben der von den Leidenschaften Besiegte[1]), wenn ihm etwas vorkommt, gerade aus diesen Urteilen heraus und ist seiner selbst nicht mächtig. Passend ist aber die Bezeichnung: ausser sich geraten; denn sonst würde man nicht von denjenigen, die ihrer Bewegung Herr sind, sagen, sie bewegen sich nach sich selbst, sondern nach irgend einer andern Gewalt, die ausser ihnen liegt[2]). Die Auswechselung aber und das Aussersichgeraten geschieht nur auf die Abkehr von der Vernunft hin. Denn das Verrücktsein, das Nichtbeisich- und Nichtinsichsein und alles Ähnliche bezeugt deutlich, dass die Leidenschaften Urteile sind und in der vernünftigen Seelenkraft entstehen, wie auch die sich so verhaltenden Irrsinnszustände[3]). Deshalb kann man auch bei Liebenden[4]) und denjenigen, die auf andere Weise heftig begehren, wie auch bei den Zürnenden derartige Worte hören wie, dass sie entschlossen seien dem Zorn zu willfahren; man solle sie gehen lassen, sei es besser oder nicht, und man solle ihnen nichts sagen; sie müssten unter allen Umständen so handeln, auch wenn sie ihr Ziel verfehlten, und wenn es ihnen unzuträglich sei[5]). Das wollen auch die Geliebten gar sehr, dass die Liebhaber

---

[1]) Vgl. virt. mor. 441 d *τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι.*

[2]) Die Berufungen Chr.'s auf Eurip. Alc. 1079 ff. und Hom. *Ω* 549 ff. übergehen wir hier.

[3]) Gal. 409—415. Galenos S. 415 f. behauptet, auch das vierte Buch *περὶ παθῶν* sei voll von Redensarten wie „aus den Urteilen und dem Vorherüberlegten heraustreten" (vgl. virt. mor. 447 b *ἐξίσταται τοῦ λογίζεσθαι*), „nicht in sich und nicht bei sich sein", „im Verstande geblendet sein", „unvernünftig dahingetragen werden", „wahnsinnartig (*μανιωδῶς*) bewegt werden".

[4]) Vgl. virt. mor. 447 b.

[5]) Vgl. virt. mor. 446 a das Zitat *ἔα μ' ἀπολέσθαι· τοῦτο γάρ μοι συμφέρει.*

so zu ihnen hingerissen werden, dass sie recht unüberlegt und ohne vernünftige Rücksichtnahme aushalten und die abmahnende Vernunft[1]) unbeachtet lassen, ja es vielmehr überhaupt nicht vertragen können, etwas dergleichen anzuhören. Und so weit sind die Liebhaber von der Vernunft entfernt, etwas derartiges zu hören oder darauf zu achten, dass es nicht einmal unpassend ist, wenn man folgendes von ihnen sagt:

Κύπρις γὰρ οὐδὲ νουθετουμένη χαλᾷ·
ἂν γὰρ βιάζῃ, μᾶλλον ἐντείνειν φιλεῖ.
(Eurip. fr. 341 Nauck)
νουθετούμενος δ' Ἔρως
μᾶλλον πιέζει (Eurip. fr. 668 Nauck)[2]).

Sie weichen der Vernunft aus wie einem unzeitigen Tadler, der gegen das, was beim Lieben geschieht, nicht nachsichtig ist, wie vor einem Menschen, der zur Unzeit zu mahnen scheint. Da ja auch die Götter ihnen den Meineid zu gestatten scheinen, so dürfte ihnen noch viel eher erlaubt sein, zu thun, was ihnen einfällt, indem sie ihrer Begierde folgen“ [3]).

Wir lernen aus dieser Stelle zugleich, dass sich Chrysippos, ebenfalls der stoischen Erkenntnistheorie gemäss, den Sprachgebrauch für seinen Beweis zu Nutze machte[4]). Ferner wurde auf die Analogie der Überlegung des Menschen hingewiesen[5]), welche oft auseinanderstrebt und zu entgegengesetzten Meinungen über das Nützliche aus-

[1]) Vgl. virt. mor. 441 d *παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον.*

[2]) Auf dies Zitat spielt Plutarchos in seiner Polemik virt. mor. 448 b *ὁ γὰρ νουθετῶν αὐτὸν ἐρῶντα χρῆται τῷ λογισμῷ πρὸς τὸ πάθος . . . καθάπερ χειρὶ φλεγμαῖνον ἕτερον μέρος πιέζων* an.

[3]) Galenos erwähnt Menandr. fr. 753 III 212 Kock (vom Rausche?).

[4]) Er zog denselben überhaupt gerne in dieser Schrift wie in der Schrift *περὶ ψυχῆς* (dort auch die Etymologie) heran.

[5]) Von den Stoikern, die Plut. virt. mor. 447 c bekämpft.

einandergezogen wird, und doch nur eines ist. Die Entstehung (γένεσις) der Leidenschaften und Seelenkrankheiten liege aber darin, dass zwei Urteile mit einander kämpfen (μάχεσθαι)[1]. An anderer Stelle führt diesen Kampf Chrysippos auf ein Missverhältnis der besonderen Teilungen des ἡγεμονικόν zurück[2], wobei an Begriffe und Vorannahmen zu denken ist[3].

Dem Einwande, man bemerke den Umschwung des normal vernünftigen Seelenzustandes in den vernunftwidrigen nicht, begegnete die Erwiderung, der Grund dafür sei die Heftigkeit und Schnelligkeit des Wechsels. Die Leidenschaften seien gewisse Bethätigungen (ἐνέργειαι), die im Augenblicke veränderlich (μεταπτωτάς) seien[4].

Verhältnis der Leidenschaft zur κακία.

Wissenswert ist, um zur Klarheit über das Wesen der Leidenschaft zu gelangen, noch ihr Verhältnis zur Lasterhaftigkeit; zur unverlierbaren Tugend kann ja kein Verhältnis bestehen. Chrysippos gebraucht Bilder, um diese Beziehung zu verdeutlichen. Zenon hatte die Leidenschaft eine Krankheit der Seele genannt (fr. 138; vgl. 144. apophth. 49. Gal. 440). Dieses Bild benutzt Chrysippos, sieht sich aber veranlasst, dasselbe etwas anders auszudeuten[5], mit Recht; denn die Tugend ist kein gerader Gegensatz zur Leidenschaft, und nur jene konnte als Gesundheit der Seele gelten. Die Seele des Weisen ist nach ihm der Leidenschaft nicht fähig; sein Zustand ist Gesundheit der Seele, das ist die beste treffliche

[1] Gal. 456. 457. 458; vgl. fr. 118 Gercke. Das Zurückweichen der rechten Ansicht heisst virt. mor. 447 a εἶξεις; sonst steht ἐνδιδόναι.

[2] Gal. 444.

[3] Gal. 456. Über ἔννοιαι und προλήψεις s. Stein, Erkenntnisth. S. 228 ff.

[4] Virt. mor. 446 f — 447 a. Vgl. Gal. 456.

[5] Ähnlich Ariston Senec. ep. 94, 17; 5.

Mischung[1]) und Symmetrie der Seelenstoffe. Die Seele der Schlechten dagegen verhält sich in und vor den Leidenschaften ähnlich wie die Körper, welche Anlage haben, in Fieber, Durchfall, Frost und ähnliche Krankheiten sowohl auf die blosse Beschaffenheit als auch auf den nächstbesten unbedeutenden Anlass hin zu verfallen[2]). Die Lasterhaftigkeit ist also, da sie die Krankheit der Seele ist, dasselbe, was beim Körper ein gesundheitlicher Zustand ist, der leicht zerstört und verdorben werden kann[3]), das ist eine Art Unbeständigkeit[4]) oder die Asymmetrie der Seelenstoffe[5]). Um die Analogie noch mehr hervorzuheben[6]), führte Chrysippos auch eine Unterscheidung der Seelen-

---

[1]) *Εὐκρασία.* Diese Stelle hat inzwischen Stein, Archiv f. Gesch. d. Philos. I 431 zu Psychol. d. Stoa S. 109 Anm. 188. S. 175 nachgetragen. Chr. bezieht sich hier (Gal. 439 f.) (vgl. virt. mor. 451 f *συμμετρίαις καὶ ποσότησι κραθεισῶν κτἑ*) auf die von Platon, Aristoteles und Theophrastos angenommene Theorie des Hippokrates vom Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten (Gal. 450).

[2]) Gal. 432. 435. 433; vgl. 448. Das Beispiel *διάρροιαι* und der Umstand, dass Poseidonios in seiner Kritik von *εὐεμπτωσία* spricht, beweisen, dass D. L. VII 115 auf Chr. zurückgeht.

[3]) Gal. 443. Vgl. Ariston Senec. ep. 94, 13 aut inest animo pravis opinionibus malitia aut, etiamsi non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est et cito specie quo non oportet trahente conrumpitur . . . . ad peiora pronum. Derselbe sagt Senec. 94, 17, die körperliche Krankheit (und analog die geistige) ziehe die Wurzeln der Wut aus dem schlechten Gesundheitszustande. Für Zustand gebraucht Chr. den Ausdruck *κατάστασις* Gal. 385. 404. 433., *σύστασις* 389, für Überschreitung *ὑπέρβασις* Gal. 370, *ἐκβαίνειν* 389.

[4]) *Ἀκαταστασία* Gal. 440; vgl. D. L. VII 110.

[5]) Gal. 439—440.

[6]) S. Gal. 437—438 (vgl. 442) betont Chr. mehrmals die Analogie, Ähnlichkeit, Entsprechung, Gleichheit, aus der sich auch die Namensgleichheit ergeben habe. Man wird daher 437 statt *ἀντιπαρατείνουσα οἰκειότης* lesen müssen *ἀντ. ὁμοιότης*, da dort aus der sachlichen Ähnlichkeit die Ähnlichkeit der Pflege gefolgert wird (man beachte das „auch“).

erkrankungen durch, indem er einfache Suchtkrankheiten (*νοσήματα*)[1], Ohnmachtkrankheiten (*ἀρρωστήματα*)[2] und die ersteren entsprechenden Scheukrankheiten[3]) unterscheidet. Bei den Suchtkrankheiten wird ein Ding, das nicht erstrebenswert ist, für sehr (*σφόδρα*) erstrebenswert gehalten; eine solche Krankheit ist eine falsche Meinung, die in die Eigenschaft (*ἕξις*) einer Begierde ausgeartet und tief eingewurzelt ist. Die Ohnmachtkrankheit ist eine Scheukrankheit, die unter Schwächezustand eintritt[4]). Letztere besteht nicht mehr bloss in jenem falschen Urteile, sondern darin, dass man viel zu sehr über das natürliche Mass hinaus (*ἐπὶ πλέον*) zu diesen Dingen fortgerissen worden ist[5]). Die eingebildete Grösse der vermeintlichen Güter oder Übel erweckt den Glauben, es sei geziemend und passend, bei deren Gegenwart oder Ankunft keine Vernunft zuzulassen in betreff dessen, ob man auf andere Weise von denselben erregt werden muss[6]). Man kehrt sich in den Begierden nicht nur von der Vernunft ab, sondern nimmt noch dazu an, dass man sich, wenn es auch nicht zuträglich sei, doch so verhalten müsse[7]). Das ist nach Chrysippos Wahnsinn; deshalb werden nicht unbegründet von dem

---

[1]) Gal. 438 f.

[2]) Gal. 438 zweimal. 396 (vgl. Demosth. 2, 21). Nach D. L. VII 115 sind *ποδάγρα* und *ἀρθρίτιδες* zu verstehen.

[3]) Cic. Tusc. IV 10, 23 offensiones. Stob. ecl. II 93, 2 W. *ἐναντία τοῖς νοσήμασι κατὰ προκοπὴν γινόμενα.* Chr. ist zwar nicht genannt; aber offenbar ist seine Theorie wiedergegeben. Vgl. z. B. *ἐρρυηκυῖαν* ecl. II 93, 7 mit Gal. 371,6 Müller *ἐρρυηκυῖαν,* womit Poseidonios deutlich auf Chr. hinweist; die Furcht vor den *κακά* Gal. 398 K. kann nur auf die Scheukrankheiten bezogen werden.

[4]) Stob. ecl. II 93, 6 W. D. L. VII 115. Cic. Tusc. IV 11, 26, wo nur morbus und aegrotatio verwechselt werden; s. die Kommentare.

[5]) Gal. 396 zweimal. 398 zweimal.

[6]) Gal. 398.

[7]) Gal. 401; mit *ὥς φησιν* ist Chr. zitiert.

Volke gewisse Leute weibstoll (γυναικομανεῖς), Vogelnarren (ὀρνιθομανεῖς), Wachtelnarren (ὀρτυγομανία), andere ruhmestoll (δοξομανεῖς) genannt. Auch der Küchenfreund (ὀψοφάγος) sei gleichsam speisetoll (ὀψομανής), der Weinliebhaber weintoll u. s. w., da sie nach Art des Wahnsinns (μανικῶς) fehlen und von der Wahrheit möglichst weit entfernt seien[1]). Die Objekte der Sucht- und Ohnmachtkrankheiten sind demnach meist dieselben; aber der Grad beider Krankheitsformen ist verschieden und zwar in der Weise, dass im ersten Falle die Vernunft, wenn sie wieder kommt, das falsche Urteil überwinden kann, im letzten Falle aber bewusst zurückgewiesen wird. Die Ursache dieses Unterschieds wird Chrysippos wohl in dem verschiedenen Verhältnis der falschen Urteile zu dem vermeintlichen Gut oder Übel erblickt haben[2]).

Ein fast ebenso beliebtes Bild wie das von der Krankheit ist folgendes. Wie beim Körper, so lässt sich auch bei

---

[1]) Chr. Athen. XI 464 d e. Gal. 396; vgl. 397 τὸ μανιῶδες, φιλοχρηματίαν, φιλαργυρίαν als ἀρρωστήματα. Demnach gehen auch die Beispiele für νόσημα Stob ecl. II 93, 9 W. φιλογυνία, φιλοινία, φιλαργυρία (Gegensätze, also starke Scheukrankheiten μισογυνία, μισοινία, μισανθρωπία), Cic. Tusc. IV 11, 25, 26 gloriae cupiditas, φιλογυνία, cuppedia = φιλοψία (Gegensätze odium mulierum, odium generis humani) und für das ἀρρώστημα D. L. VII 115 φιλοδοξία, φιληδονία auf Chr. zurück, vielleicht auch die Typen für derartige Krankheiten Cic. Tusc. IV 11, 25 ff. (Timon, Hippolytos, der μισόγυνος des Atilius-Menandros). S. auch virt. mor. 451 f. wo, wie zum ἔρως die ἐπιθυμία, so zur ἐρωτομανία die φιλαργυρία in Parallele gesetzt wird.

[2]) Gal. 396. 398 f. Vgl. die Polemik des Poseidonios, der von μέγεθος τῶν φαινομένων, von σύμμετρον und μικρόν spricht S. 398 f. und die Polemik virt. mor. 450 a b. Der Ausdruck τὰ φαινόμενα Chr. virt. mor. 450 c τὰ ὡς ἕτερα φαινόμενα (vgl. ἡ ὀργὴ οὐκ ἐᾷ ἐρᾶν τὰ ἐκφανῆ). Fr. 149 Gercke. Gal. 398 (dazu Apelt, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. S. 300). Ariston Gal. 597 τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸ φαινόμενον κακόν.

der Seele eine Stärke (ἰσχύς, ῥώμη) und Schwäche (ἀσθένεια)[1]) oder gute Spannung (εὐτονία) und Spannungslosigkeit (ἀτονία), das ist Symmetrie und Asymmetrie in den Sehnen unterscheiden[2]). Die gute Spannung, Stärke, Tugend ist ein Werk der Spannung. Aber wir fallen zuweilen von dem richtig Erkannten ab[3]), indem die Spannung der Seele nachlässt und nicht bis zum Ende fortdauert und nicht den Aufträgen der Vernunft durchaus gehorcht[4]). Der eine fällt ab, indem schreckliche Dinge dazukommen, der andere wurde aufgelöst und gab nach[5]), indem ein Gewinn oder eine Strafe daherkam u. s. w. Denn alles derartige verändert uns und unterjocht uns[6]), so dass wir ihm nachgebend Freunde und Städte verraten und uns selbst zu vielen schimpflichen Handlungen hergeben, da der Zug nach dem Gegenteil hin aufgelöst ist[7]). So fällt Menelaos infolge der Leidenschaft der Begierde, wie er Helena wiedersieht, von seinem bei gesunder Vernunft gefassten

---

[1]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1057 a. virt. mor. 447 a und die Anspielung des Poseidonios Gal. 398.

[2]) Gal. 440. 437—38; vgl. 442. 404.

[3]) Von dem Abfall des Schlechten von festen Urteilen (κρίματα) spricht Chr. Stoic. rep. 1046 f.

[4]) Gal. 403—404.

[5]) Dieselben Ausdrücke dort 404 noch einmal. Vgl. virt. mor. 447 b ὅταν ἐνδιδῷ μαλασσόμενος ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας.

[6]) Dadurch erklärt sich Procl. in Timae. 18 c τῶν τοὺς ἄλλους καταδουλουμένων.

[7]) Derselbe Ausdruck dort noch einmal (404). — Nach Chr. Stoic. rep. 1045 c αἰτίας . . . ἐπὶ θάτερα τὴν ὁρμὴν ἀγούσας. Virt. mor. 448 b θάτερον. 448 c ῥοπὴ πρὸς θάτερον ist 405 πρὸς θάτερα statt πρ. θέατρα zu emendieren. Vgl. ἐπὶ τὰς ἐναντίας πράξεις, οὐ ταῦτ', ἀλλ' ἐκεῖν' Chr. virt. mor. 450 c. 446 f ἑνὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφότερα . . . φέρεσθαι πρὸς τὸ αἰσχρὸν ὑφ' ἡδονῆς καὶ φερομένης πάλιν αὐτῆς ἐπιλαμβάνεσθαι. 447 c τὸν ἀντιτατττόμενον τῇ ἐπιθυμίᾳ λογισμόν. 447 d πρὸς ἐναντίας δόξας.

Entschlusse ab[1]), Eriphyle infolge der Geldgier[2]), Medea infolge der Wut (θυμός)[3]). In Wut[4]), Zorn[5]), Liebe, Lust[6]) und Begierde[7]) tritt so das heftig Bewegte, der Abfall von allem vernünftigen Urteil zu tage. Wie also die richtigen Handlungen von einem richtigen Urteile in Verbindung mit der guten Spannung der Seele kommen, so ist das, was die Menschen nicht richtig thun, zum Teil einem schlechten Urteil zuzuschreiben, zum Teil einer Spannungslosigkeit und Schwäche der Seele[8]).

Beide Bilder führen darauf, dass auf dem nährenden Boden der Schlechtigkeit[9]), sobald eine gefährliche Vorstellung hinzukommt, die Leidenschaft rasch emporschiesst. Der Zustand der Schlechtigkeit verbietet nicht, dass vernünftige Urteile gefasst werden. Aber dieser und die Qualität der Vernunft sind so schlecht, dass selbst geringfügige Anlässe den Zustand der Vernunftwidrigkeit herbeiführen.

Eigenschaften.

Zenon nannte die Leidenschaft ein unruhiges Streben (πτοία) der Seele (fr. 137). Chrysippos begründet dieses Prädikat der Seelenbewegung also: „Treffend wird der Gattung der Leidenschaften die Bezeichnung πτοία gegeben,

---

[1]) Gal. 404—406 (Eurip. Androm. 629 f.).

[2]) Gal. 407. — Sie wird auch rhetorisches Beispiel Cic. inv. I 50, 94.

[3]) Gal. 408 (Eurip. Med. 1078 f. Vgl. Epictet diss. I 28, 7). Zu dem Gedanken des Verses vgl. die Anspielung virt. mor. 450 d.

[4]) Gal. 409 zweimal. 415.

[5]) Gal. 410. 412. Nach Ariston Stob. flor. 20, 69 bringt der Zorn, einer gemeinen Mutter gleich, die Schmährede (κακαλογία) hervor.

[6]) Gal. 414. 415.

[7]) Gal. 411. 415 f.

[8]) Gal. 403—404; vgl. 406. Es scheint daher virt. mor. 441 d statt προσλαβούσης gelesen werden zu sollen προσλαβόντα (zu λόγον).

[9]) Das ist die D. L. VII 110 gemeinte διαστροφή.

entsprechend dem Umstande, dass diese etwas heftig Gejagtes (*ἐνσεσοβημένον*) und planlos (*εἰκῆ*) Dahingetragenes ist“ [1]). In den weiteren Ausführungen des Chrysippos und den Definitionen der Einzelleidenschaften wird besonders die Heftigkeit der Leidenschaften hervorgehoben [2]).

Wie bei der Tugend fragte es sich auch hier, ob die Leidenschaft Grade zulasse. Die Leidenschaft wird nicht als *διάθεσις* definiert [3]); sie ist ja eine Handlung, eine Gedankenbewegung. Sie ist selbst ein übermässig hoher Grad eines Triebes und konnte deshalb steigerungsfähig gedacht werden.

Zweierlei Veränderungen der Leidenschaft hat Chrysippos festgestellt: ihr Ungestümwerden und ihr Nachlassen. Die Frage, wie beide Veränderungen vor sich gehen, hat er eingehend untersucht [4]). Er dachte sich, wie es scheint,

---

[1]) Gal. 392. Er leitet demnach *πτοία* von *πτοέομαι* ab (s. auch Ariston Sext. E. math. VII 12 *πτοηθέντες*. Herakleitos bei Plut. de aud. 41 a *ἐπτοῆσθαι*. Plat. Phaedo 68 c *τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι* (Gegensatz *κοσμίως ἔχειν*); vgl. Cratyl. 404 a *πτοίησις*. S. die Lexika unter *πτοέομαι*. Baguet S. 290 Anm. 150 und 293 Anm. 158. Bei Stobaios wird es mit der Leichtigkeit der Bewegung erklärt und zu *πέτομαι* gestellt; vgl. Pearson S. 178. Wachsmuth zu Stob. ecl. II 39, 5 W.

[2]) Chr. virt. mor. 450 c heisst es, der Zorn stosse gewaltsam (*βιαίως*) zu verkehrten Handlungen vorwärts.

[3]) Vgl. auch Chr. virt. mor. 441 c.

[4]) Das geht für das Nachlassen (*ἄνεσις*; vgl. Gal. 404. Gegensatz: *τὰς ἐπιτάσεις τῶν παθῶν* virt. mor. 449 f) aus dem Folgenden hervor, wonach Chr. sich fragte, wie die einzelnen Leidenschaften nachlassen, für das Zunehmen (*σφοδρότης*) aus virt. mor. 450 f, wo mit *αἱ ὁρμαὶ . . . . σφοδρότητας . . . . καὶ ἀνέσεις λαμβάνουσαι* auf des Chr. Theorie angespielt wird. Nach Chr. 441 d erhält das falsche Urteil, das ja selbst schon Leidenschaft ist, noch Ungestüm (*σφοδρότης*) und Stärke. 450 f aber erinnern überhaupt *ὀρθότης* und *φαυλότης δοξῶν, τὰ φαινόμενα δεινά, πτοῖαι καὶ φόβοι τῆς ψυχῆς, διάπυροι, ποιότης, κρᾶσις, συμπαθοῦν, διαχύσεις, προσδοκίαι*, 451 b der Gedanke, dass der Mensch Anteil an *ἕξις, φύσις, λόγος* und *διάνοια* habe, an Chrysippeische Theorie und Aus-

die Zu- und Abnahme des Vernunftwidrigen nicht als in den ja konstanten[1]) Urteilen erfolgend, sondern erst in den an die Urteile sich anschliessenden Seelenbewegungen der Zusammenziehung u. s. w.[2]). Seine Betrachtungsweise lehrt folgende Erörterungen kennen. Man könnte auch die Frage stellen, wie das Nachlassen des Schmerzes geschehe, ob so, dass eine bestimmte Meinung geändert werde, oder so, dass alle Meinungen fortdauern, und ferner, aus welcher Ursache dies so vor sich gehe. Wahrscheinlich sei es so, dass z. B. die Meinung, das eben Vorliegende sei ein Übel, fortdauere, aber mit der Zeit schwach werde (*ἐγχρονίζεσθαι*), und dass auf diese Weise die Zusammenziehung der Seele und der Trieb zur Zusammenziehung nachlasse. Vielleicht aber sei es auch so, dass beim Fortdauern jener Meinung das Übrige (der Vernunft) nicht gehorche, indem letzteres durch eine andere, später hinzutretende unberechenbare Eigenschaft irgend welcher Art (*διάθεσιν ποιάν*) geschehe. Zur Begründung zieht Chrysippos, wie auch bei der Lust, die Analogie der Ausdrucksbewegungen heran: wie beim Jammern und Weinen anfangs die Dinge stärkere Erregung verursachten, ebenso scheinen manche Menschen gleichsam gesättigt vom Schmerze abzustehen[3]). Je schrecklicher die Klage, desto rascher sei sie gesättigt. Mit dem Schwinden

drucksweise. — Chr. nahm die einzelnen Leidenschaften getrennt vor; denn bei der Erörterung über das Nachlassen des Schmerzes 420 K. verweist er auf eine für das Lachen geltende frühere Bemerkung zurück, welche doch wohl bezüglich der *ἡδονή* gemacht war.

[1]) S. S. 127 f. Daher sagt der Gegner virt. mor. 450 b *ὥστε φαίνεσθαι καὶ περὶ τὰς κρίσεις αὐτάς* (!) *τοὺς μὲν μᾶλλον, τοὺς δ' ἧττον ἁμαρτάνοντας.*

[2]) S. virt. mor. 450 a. Die Anspielung *πενίαν . . . . ὥστε καὶ κατὰ πετρῶν καὶ κατὰ θαλάττης ὠθεῖν ἑαυτούς* weist auf Chr. (s. S. 118,2).

[3]) Gal. 419—420. 422. Chr. zitiert hier Homeros (*Ω* 514. *δ* 541; vgl. A. Elter, De gnomol. I S. 20 f.), der zuerst den Achilleus sich am Weinen sättigen und dann dem Priamos die Unvernunft (*ἀλογία*) des Schmerzes vorstellen lässt.

des Unglücks, mit der Erinnerung an dasselbe schwinde auch der Reiz zum Schmerze und erfolge der Umschlag der Leidenschaft[1]). Man solle daher die Hoffnung nicht aufgeben, dass, wenn die Dinge auf diese Weise alt werden und die leidenschaftliche Hitze[2]) nachlasse, die Vernunft sich heimlich einschleiche, gleichsam Boden gewinne und auf die Unvernunft der Leidenschaft aufmerksam mache[3]). Bezüglich des Grundes, warum die Leidenschaft mit der Zeit schwächer wird, bekannte Chrysippos selbst seine Unkenntnis[4]).

Arten der Leidenschaft.

Neben der Einteilung der Tugenden konnte bei Zenon eine solche der Leidenschaften nicht fehlen. Wiederum an Platon sich haltend[5]), unterschied er ebenfalls vier Hauptarten von Leidenschaften: Schmerz (*λύπη*), Furcht (*φόβος*), Begierde (*ἐπιθυμία*) und Lust (*ἡδονή*)[6]). Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass er auch diese nicht undefiniert liess. So sind in der Bezeichnung der Leidenschaften als *ἄλογοι συστολαί, ταπεινώσεις, δήξεις, ἐπάρσεις, διαχύσεις* (Gal. 377, vgl. virt mor. 450 a), durch welche die Sonderart der verschiedenen leiden-

---

[1]) So glauben wir die Chr. Gal. 423 sich findenden Zitate aus Hom. δ 103. Eur. fr. 567 Nauck (s. diesen z. St.). Hom. δ 113. Eur. El. 125 f. im Sinne des Chr. verstehen zu sollen.

[2]) Wegen *παθητικὴ φλεγμονή* vgl. Zen. apophth. 44. Chr. Orig. c. Cels. 11, 1592 f. Mign. Virt. mor. 448 b. 452 a (*φλεγμαίνειν*).

[3]) Gal. 422.

[4]) Gal. 420. 474; vgl. 423 f.

[5]) S. O. Apelt, Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil. S. 330 Anm. 2. Platon gebraucht die Wörter *ἡδοναί, ἐπιθυμίαι, λῦπαι, φόβοι* meist (ausser Rep. 430 a) im Plural und in den verschiedensten Stellungen.

[6]) Der bilderreiche Ariston nennt die vier ein viersaitiges Instrument. Saal S. 34. — *Ἐπιθυμία* bei Ariston virt. mor. 441 a, bei Kleanthes gelegentlich apophth. 18 vgl. fr. 84. 95, öfter die *ἡδονή*; wegen *φόβος* und *λύπη* ist *ἄφοβος* und *ἄλυπος* Cleanth. fr. 75 zu vergleichen.

schaftlichen Seelenbewegungen physiologisch zum Ausdruck kommt, gewiss Überreste von Definitionen der Furcht, des Schmerzes[1]) der Begierde und der Lust[1]) erhalten. In mündlichem Vortrage, wie es scheint, nannte Zenon erkenntnistheoretisch den Schmerz die noch frische Meinung (*δόξα*) von der Gegenwart eines Übels oder, weitläufiger ausgedrückt, die noch frische Ansicht des Menschen, dass ihm ein Übel beiwohne (fr. 143)[2]). Die psychologischen Definitionen der Begierde als vernunftwidrigen Begehrens (*ὄρεξις*), der Furcht als vernunftwidriger Abwendung (*ἔκκλισις*) entspringen Zenons allgemeiner Definition der Leidenschaft. Von Unterarten der Leidenschaften erscheint in den Fragmenten nur das Mitleid (fr. 144); ob bereits

---

[1]) Nach Gal. S. 367 erinnern die Chrysippeischen Definitionen des Schmerzes als einer *μείωσις ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν* und der Lust als einer *ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν*, überhaupt solche mit *μειώσεις, ἐπάρσεις, συστολαί, διαχύσεις* an Zenon. Der Schmerz wird auch als *συστολή* definiert, so von Chr. selbst (Gal. 419 f.) und Apollodoros in der Ethik (D. L. VII 118); vgl. Cic. Tusc. IV 6, 14; 7, 14. Anon. in eth. Nicom. 180, 15 Heylb. Im Anschlusse an Zenon, der gewisse Leidenschaften als *λύσεις* der Seele fasste (fr. 139), definiert Kleanthes (fr. 86) den Schmerz als *παράλυσις* der Seele. Wegen der Beziehung dieses Bildes zur Tonuslehre s. Stein, Erkenntnisth. S. 130; in betreff der Veranlassung desselben durch die Platonische Etymologie *λύπη* von *λύω* Pearson S. 308. Vgl. Chr. Cic. Tusc. III 25, 61 (Baguet 302) *λύπη-λύσις*, wo mit *λύσις* jedoch auch *λύπη* einzuklammern ist. Gal. 404 *προεκλελυμένων*. 405 *ἐξελύθη* in der Tonuslehre; vgl. 443 *εὔλυτ..ς ὑγίεια*. — Auch Epikuros hatte ähnliche Definitionen der Leidenschaften (Gal. 367).

[2]) Nach Poseidonios' Ausdrucksweise muss sich Chr. auf mündlich gegebene Definitionen des Zenon berufen haben. S. übrigens Pearson zu fr. 143. Bei der offenkundigen Tendenz des Poseidonios darf der Begriff *δόξα* nicht zu ungunsten des Eigentumsrechtes, das Zenon hat, urgiert werden, und Doppeldefinitionen sind um so weniger auffällig, als Zenon schon für *πάθος* zwei Definitionen hatte.

der Meister dasselbe als Abart dem Schmerze beiordnete, ist nicht mehr zu sagen [1]).

Ariston spricht gelegentlich (Stob. flor. 20, 69) von der Leidenschaft des Zorns (*ὀργή*). In der Zwiesprache zwischen *λογισμός* und *θυμός* lässt Kleanthes durch die Worte des *θυμός* (fr. 84, 4): *ὧν ἂν ἐπιθυμῶ* denselben als eine Unterart zur *ἐπιθυμία* erkennen (vgl. D. L. VII 113) [2]). Auf die *ὀδύνη*, die zur *λύπη* gestellt wird (D. L. VII 111), spielt er mit *ἀνώδυνος* an, das (fr. 75) neben *ἄφοβος* und *ἄλυπος* seinen Platz hat. Über die *φθονερία* [3]) und den *ἔρως* handelte er in besonderen Schriften.

Chrysippos hat wieder das Hauptverdienst an der Ordnung des Materials [4]). Die Scheidung in Hauptleidenschaften (*γενικὰ πάθη*) [5]) und ihre Arten (*εἴδη*) [6]) ist bei ihm bereits eine feste.

[1]) D. L. VII 110, durch Vermittelung Hekatons erhalten, ist zunächst an Chr. (111) bei den Unterabteilungen zu denken.

[2]) Der Fehler des Poseidonios bei der Ausbeutung dieser Verse beruht nicht so sehr im Missbrauche einer poetischen Floskel — man hat das Recht, die didaktischen Gedichte des Kleanthes zu verwerten —, als darin, dass er ein Erzeugnis des *λόγος*, den *λογισμός* (vgl. Chr. virt. mor. 450 c *λογισμοί*), mit dem *λόγος* selbst verwechselt und die Unterart *θυμός* mit der Hauptart *ἐπιθυμία* auf eine Stufe stellt. Zenons *παθητικὸν τῆς ψυχῆς* (fr. 160) konnte er wegen des danebengestellten *φανταστικόν* (vgl. Zen. fr. 135) nicht verwenden. Nach Kleanthes (fr. 66) besänftigt der *λόγος* die Leidenschaften.

[3]) Wieder in gesuchter Ausdrucksweise statt *φθόνος*.

[4]) Cic. Tusc. IV 5, 9 qui Chrysippus et Stoici cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in iis partiendis et definiendis occupati sunt etc.

[5]) Gal. 366 *ἐν τοῖς ὁρισμοῖς τῶν γενικῶν παθῶν*; vgl. Aspas. in eth. Nicom. 45, 16.

[6]) Chr. Stoic. rep. 1042 f. *πάθη . . . . σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια.* Auf ein Schema nimmt er auch Gal. 385 Rücksicht: *ὡς ἐπὶ φόβον ἔχει καὶ ἐπιθυμίας καὶ τῶν ὁμοίων.* 331 *οἵ τε φόβοι καὶ αἱ λῦπαι.* Virt. mor. 447 a *ἐπιθυμίαν καὶ ὀργὴν καὶ φόβον καὶ τὰ τοιαῦτα.* Fr. 26, 12 Gercke voluptas et dolor. S. auch die folgenden Anmerkungen.

Seine Definitionen der einzelnen Leidenschaften[1]) sind eine Verarbeitung der Leistungen seiner Vorgänger, besonders des Zenon[2]), mit eigenen Zusätzen, die er auf Grundlage seiner erweiterten Theorie machte. So ist der Schmerz nach ihm eine vernunftwidrige Zusammenziehung oder der noch frische[3]) Wahn von der Gegenwart eines Übels, woraufhin die Leidenschaftlichen vermeinen, sie müssten zusammengezogen werden.[4]) Die Furcht ist ein vernunftwidriges Ausweichen oder die Flucht vor einem erwarteten Fürchterlichen; die Begierde ein vernunftwidriges Begehren[5]) oder die Verfolgung eines erwarteten Gutes; die Lust (vgl. Gal. 389) eine vernunftwidrige Erhebung oder der noch frische Wahn von der Gegenwart eines Gutes, woraufhin man vermeint, es müsse

---

[1]) Sie sind erhalten bei Andronikos, Stobaios, Diogenes Laertios, Cicero (Tusc. III 6, 11 f.) u. s. w., worüber Kreuttner, Andronici qui fertur libelli *περὶ παθῶν* pars prior. Diss. Heidelberg 1885 S. 40 ff.

[2]) Vgl. Gal. 367 *κατὰ δέ τινας τῶν ἐφεξῆς* (sc. *ὅρων*) *κτέ*, woraus hervorgeht, dass es mehrere Definitionen für dieselbe Leidenschaft gab. Über seine Verkürzung fremder Definitionen s. S. 84.

[3]) S. die Erklärung von Bonhöffer I S. 266 ff.

[4]) S. O. Apelt, Beiträge z. Gesch. d. griech. Phil. S. 299 ff. *Πρόσφατος* ist ein Resultat der Betrachtung über das Altwerden der Leidenschaften; vgl. Cic. Tusc. III 31, 75. IV 29, 63. Die *πάθη* waren ihm auch *δόξαι*; s. Gal. 367. Vgl. Aspas. in eth. Nic. 45, 16 Heylb. *γίνεσθαι μὲν γὰρ τὰ πάθη ἔφασαν δι' ὑπόληψιν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, ἀλλ' ὅταν μὲν ὡς ἐπὶ παροῦσι τοῖς ἀγαθοῖς κινεῖται ἡ ψυχή, ἡδονὴν εἶναι, ὅταν δὲ ὡς ἐπὶ παροῦσι τοῖς κακοῖς, λύπην. πάλιν δὲ ἐπὶ τοῖς προσδοκωμένοις ἀγαθοῖς ἐπιθυμία συμβαίνει, ὄρεξις οὖσα ὡς φαινομένου ἀγαθοῦ, κακῶν δὲ προσδοκωμένων τὸ συμβαῖνον πάθος φόβον ἔλεγον εἶναι.* Auch der Ansicht, dass die Furcht der Begierde vorangehe, der Schmerz dem Vergnügen nachfolge (vgl. Aristot. eth. Nicom. 1105 b, 23. Stob. ecl. II 139, 6 W.), liegt die Unterscheidung der Leidenschaften für die Zukunft (*ἐπιθυμία, φόβος*) und für die Gegenwart (*ἡδονή, λύπη*) zu grunde.

[5]) S. S. 21 f.; vgl. Gal. 487.

eine Erhebung (ἐπαίρεσθαι) stattfinden. Für die Arten [1]) zu diesen Hauptleidenschaften dürfte es genügen, auf Pseudo-Andronikos zu verweisen, dessen Definitionen meist von Chrysippos herzustammen scheinen [2]). Die Auf-

---

[1]) Über die Vorgeschichte einzelner Definitionen s. Kreuttner a. a. O. Chr. gebraucht die Namen einzelner dieser Unterarten bereits technisch: Gal. S. 268 = 291 sind Beispiele der κατὰ τὴν διάνοιαν πά θη die φόβοι, λῦπαι, ὀργή, θυμός. S. 335 als ἀλγηδόνες die λύπη, ἀγωνία, ἰδύνη; daneben werden χαρά und θάρσος gestellt. Φόβος und θάρσος sind sich entgegengesetzt Gell. noct. XIV 4, 4.

[2]) In der Definition des ἔλεος bezieht sich ἐκείνου auf ein Adjektiv (ἀλλοτρίοις) statt auf das Substantiv, ein stilistischer Fehler des Chr., so ἐκεῖνος auf Ἀδριατικάς Ath. VII 285 d., τούτων auf νευρῶδες Gal. 404. Für ἔλεος als morbus vgl. Zen. fr. 144 Pears. — Die Definition des Neides (φθόνος) ist sicher gestellt durch Chr. Stoic. rep. 1046 b ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ περὶ ἀγαθοῦ τὸν φθόνον ἐξηγησάμενος (sc. Χρ.), ὅτι λύπη ἐστὶν ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς, ὡς δήποτε βουλομένων ταπεινοῦν τοὺς πλησίον, ὅπως ὑπερέχωσιν αὐτοί. — Zu ζῆλος vgl. Apelt, Beitr. S. 330 f. Die ζηλοτυπία Chr. D. L. VII. 131. — Die δυσθυμίαι u. a. bei Timaios dem Lokrer περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος Plat. 103 b; auf stoischen Einfluss deuten die πτοῖαι. Kreuttner S. 31 zitiert sonderbarerweise Plat. Phaedr. 103 b. — Die ὀργή als Art der ἐπιθυμία Chr. Gal. 269=294=321. τῆς μὲν οὖν ὀργῆς γινομένης ἐνταῦθα εὔλογον καὶ τὰς λοιπὰς ἐπιθυμίας ἐνταῦθα εἶναι . . . καὶ τὰ λοιπὰ πάθη καὶ τοὺς διαλογισμοὺς καὶ ὅσα τούτοις ἐστὶ παραπλήσια. Dieses διαλογισμοίς erinnert an D. L. VII 112 ἀνίαν λύπην ἐκ διαλογισμῶν κτέ. Virt. mor. 447 a ἐπιθυμεῖν καὶ μετανοεῖν (=μετάνοια), ὀργίζεσθαι καὶ δεδιέναι. — θυμ'ς Gal. 408. θυμός und χολή ebd. 321. — ἔρως und χόλος 366. τὰ τῶν ὀργιζομένων πάθη. . . . καὶ τὰ τῶν ἐρώντων 269=343. ἐπί τε τῶν ἐρώντων καὶ τῶν ἄλλως σφόδρα ἐπιθυμούντων καὶ ἐπὶ τῶν ὀργιζομένων, ὅτι τε τῷ θυμῷ θέλουσι χαρίζεσθαι ebd. 410; hier ist θυμός ungenau gebraucht. — ταύτης (sc. τῆς λύπης, τοῦ φθόνου) δὲ συνεχὴς ἡ ἐπιχαιρεκακία γίνεται ταπεινοὺς βουλομένων εἶναι τοὺς πλησίον διὰ τὰς ὁμοίας αἰτίας. καθ' ἑτέρας δὲ φυσικὰς φορὰς ἐκτρεπομένων ὁ ἔλεος γίνεται Chr. Stoic. rep. 1046 c (ebenfalls aus dem zweiten Buche περὶ ἀγαθοῦ). — Wegen σφόδρα in den Definitionen (z. B. S. 145 Kreuttner) s. Kreuttner S. 26; vgl. Gal. 331 ἀλγηδόνων σφοδρῶν. D. L. VII 115 (σφόδρα). Aspas. in eth. Nic. 44, 13 Heylb. Virt mor. 441 d σφοδρότητα. 447 a τὸ σφοδρὸν ἐπισφαλές. 449 f 450 f τῶν παθῶν τὰς σφοδρότητας. 450 b

stellung der drei edlen Leidenschaften (εὐπάθειαι) der Wollung (βούλησις), Freude (χαρά) und Vorsicht (εὐλάβεια) hatte einen Anhaltspunkt bei Chrysippos, insofern er wenigstens die χαρά von den gewöhnlichen Leidenschaften ausnimmt (Chr. Stoic. rep. 1046 b). Doch ist jene schwerlich sein Werk, da der von ihm neben χαρά gestellte Mut (θάρσος) dabei fehlt und Plutarch gerade bezüglich der εὐπάθειαι Chrysippos ganz unverkennbar von seinen Anhängern trennt[1]); auch ermöglichte es die Trieblehre den alten Stoikern, welche gewiss die teleologische Bedeutung des Apparates der Affekte nicht übersahen, die nach peripatetischer Anschauung berechtigten Leidenschaften unter die vernünftig praktischen Triebe zu stellen, zu welchen eben die βούλησις gezählt wird[2]).

Heilung der Leidenschaften.

Mit dem vierten Buche über die Leidenschaften verlässt Chrysippos bereits den Boden der ethischen Theorie und begibt sich auf das Gebiet der praktischen (parainetischen) Philosophie. Er verlangt wie für den kranken Körper, so auch für die kranke Seele eine Heilkunde (ἰατρική), welche weder in der Theorie (θεωρία) noch in

---

σφοδρότερον und S. 167. Auf den etymologisierenden Zug einiger Definitionen ist zu achten: S. 14, 2; 9; 10; 14. 16, 1 u. s. w. Eine scherzhafte Parallele zu diesen bietet die mit Schleiermacher in Verbindung gebrachte Definition der Eifersucht als „einer Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft". — Scharfsinnige Verbesserungen zu Andronikos Apelt, Beitr. S. 331 ff.

[1]) Virt. mor. 449 c αὐτός τε Χρύσιππος.

[2]) Vgl. S. 23 ff. und besonders S. 25 f, ferner v. Arnim, Quellenunters. zu Philo S. 120. Der Singular in anderm Sinne περὶ εὐπαθείας bei Teles Stob. flor. IV 49 Meineke. Vgl. Aristot. eth. Nicom. 1159 a, 21. 1171 b, 24. Die χαρά wird als εὔλογος ἔπαρσις von der ἡδονή als ἄλογος ἔπ. unterschieden, als Arten der ἡδονή die τέρψις (ἡ δι' ὤτων) und εὐφροσύνη (ἡ διὰ λόγων) Alex. Aphr. in top. 181, 1 Wallies.

der Pflege (θεραπεία)[1]) hinter jenem zurückbleiben dürfe. Es sei daher Pflicht des Seelenarztes, sowohl in den Seelenleiden (πάθη) als auch in der einem jeden Leiden gebührenden Pflege möglichst genau zu Hause zu sein. Die grundsätzliche Analogie zwischen Körper- und Seelenleiden — wir haben sie bereits[2]) nach Chrysippos dargelegt — stelle auch die Ähnlichkeit der beiderseitigen Pflege und die Entsprechung der beiden Heilkünste (ἰατρεῖαι) unter einander ans Licht. Leider ist uns von den speziellen therapeutischen Anweisungen des Chrysippos nur wenig erhalten. Soviel geht jedoch aus seiner Theorie, die er im vierten Buche in seiner Art rekapituliert hat, hervor, dass er für das beste Mittel gegen die Leidenschaften die Prophylaxis gehalten haben muss, welche der Erziehung und philosophischen Unterweisung die Aufgabe zuwies, dem jungen Menschen schon die richtigen Urteile über die Dinge und vor allem über den Wert der mittleren Dinge beizubringen. Für den Fall aber, dass die Schlechtigkeit bereits von der Seele Besitz ergriffen hatte, muss er geraten haben, die falschen Meinungen durch Mitteilung der stoischen Philosophie (Ethik) samt ihren Beweisen zu entfernen[3]).

---

[1]) Vgl. Chr. Orig. c. Cels. 8, 51 θεραπεῦσαι, welchem Aristons Senec. ep. 94, 13 percurare mentem entspricht.

[2]) S. 161 ff.

[3]) Chr. Gal. 461 f. Orig. c. Cels. 8, 51 u. s. w.; s. unten. Vgl. Ariston Senec. ep. 94, 17: zwischen der gewöhnlichen Krankheit und derjenigen, die den Ärzten übergeben wird, sei nur der Unterschied, dass diese ein Leiden an einer Krankheit bedeutet, jene ein Leiden an falschen Vorstellungen; die schwarze Galle sei beim Wütenden zu heilen und die Ursache der Wut selbst zu beseitigen. Ebd. § 5 f.: „Um einen Menschen geistig gesund zu machen, muss man den Irrtum zerstreuen, der über den Geist ergossen liegt. Die falschen Vorstellungen über den Wert der Dinge sind auszurotten, so beim Geizigen und Furchtsamen". Ders. Frontonis et. M. Aurelii epist. IV 13 S. 75 f

Doch wollte er, sobald es sich um die Beruhigung einzelner Anfälle handelte, nach seinen eigenen Grundsätzen nur in vorzüglichem Sinne (*προηγουμένως*) verfahren wissen; in zweiter und dritter Linie aber unter Umständen auch nach Grundsätzen, die seine Anerkennung nicht hatten. „Auch wenn es drei Arten von Gütern gäbe“, sagte er im Hinblick auf die Peripatetiker, „müsste man trotzdem die Leidenschaften pflegen, ohne in den Zeiten des Brandes derselben sich unnützerweise mit dem Grundsatze (*δόγμα*) zu beschäftigen, welcher den von der Leidenschaft Belästigten voreingenommen hat (*προκαταλαβόν*)[1]), damit nicht etwa infolge einer unzeitgemässen Verzögerung, die durch Beseitigung (*ἀνατροπή*) dieser Grundsätze entstünde, die Gelegenheit zur Pflege verloren geht, solange letztere noch möglich ist. Selbst wenn die Lust das Gut wäre und der von der Leidenschaft Beherrschte so dächte[2]), so müsste man ihm ebensosehr beispringen und beweisen, dass auch für die, welche die Lust als das Gut und das Ziel setzen, jede Leidenschaft etwas zur Vernunft Unharmonisches ist“ (Chr. Orig. c. Cels. VIII 51 patr. 11, 1592 f.; vgl. 1, 64 patr. 11, 780 c Mign.)[3]).

Naber: „Gute Meinungen und reinere Erwägungen soll der Mensch in sich aufnehmen“. — Kleanthes meint, der Tröstende habe nur die Pflicht zu beweisen, dass der Tod kein Übel sei (fr. 93. 94).

[1]) Nach dieser Stelle (s. dagegen *καταλαμβανόμενα* S. 158, 4) kann in *φαντασία καταληπτική* letzteres Wort aktivisch gefasst werden: „Eine Vorstellung, die (von Natur) geeignet ist, den Geist zu ergreifen“.

[2]) Auf eine ähnliche Äusserung des Chr. scheint Gal. 457 *καθάπερ εἰ καί τις τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν οἰόμενος ὑπάρχειν ἔχοι τι βραχὺ περιέλκον εἰς τοὐναντίον* anzuspielen.

[3]) Aus Philodem. de ira (Gomperz, Leipzig 1864) col. I 17 (S. 17) *ἢ ἄλλως* <*ὡς*> *Βίων ἐν τῷ περὶ ὀργῆς καὶ Χρ. ἐν τῷ περὶ παθῶν θεραπευτικῷ* ist nicht viel mehr zu entnehmen, als dass Chr. darin auch über den Zorn handelte und eine massvolle Haltung einnahm. Einzelnes (*ἰατροί, μέγεθος τῆς νόσου* col. III u. a.) erinnert an Chr.

Wichtig ist auch, dass Chrysippos die Leidenschaften nicht schablonenhaft betrachtete, sondern einsah, dass jedes Leiden seine eigene Behandlungsweise bedürfe [1]). Zu diesem Zwecke hauptsächlich hatte er die besprochene Einteilung der Leidenschaften in Sucht-, Scheu- und Ohnmachtkrankheiten durchgeführt. Entsprechend seiner Ansicht von der gänzlichen, bewussten Verschmähung der Vernunft seitens des Leidenschaftlichen und von der Möglichkeit des Schwachwerdens der falschen Meinungen riet er, in einzelnen Fällen die Leidenschaften erst verrauchen zu lassen, ehe man sich bemühe, sie zu heilen (Cic. Tusc. IV 29, 63)[2]). Als bestes Trostmittel im Schmerze nennt er die Fügung in den Befehl der Notwendigkeit (Cic. Tusc. III 25, 59 f.)[3]). Ariston meint mit den Kynikern [4]), gegen die Leidenschaften bedürfe es vieler (eigener) Übung (ἄσκησις) und vielen Kampfes (μάχη). Pflege man die Seele nicht, so sei sie voll wilder Leidenschaften (Stob. flor. IV 111). Wenn Zenon als Mutter derselben eine Art ungeregelter Masslosigkeit ansah (fr. 138)[5]), so gibt uns Ariston als diejenige Tugend, welche die Begierde ordnet (κοσμεῖν), die Mässigung an (virt. mor. 441 a). Zenon selbst flieht den Gegenstand seiner Leidenschaft, da er auch von den Ärzten höre, die beste Arznei gegen Entzündungen sei Ruhe (D. L. VII 17); Entziehung des Gegenstandes, welcher die leidenschaftweckende Vorstellung nahebringt, mag daher

[1]) S. S. 174 f.

[2]) B. Weissenberger, Die Sprache Plutarchs von Chaeronea. Würzburger Diss. Straubing 1895 S. 49, übersieht diese Theorie, wenn er im Eingang der consolatio ad Apollonium (102 a) eine Ungereimtheit erblickt; s. K. Buresch, De consolationum etc. historia. Leipziger Studien 9, 69 Anm. 3.

[3]) Ebenso Ariston Senec. ep. 94, 7.

[4]) N. Saal S. 34.

[5]) Chr. virt. mor. 441 d erhält der λόγος daher das Prädikat ἀκόλαστος.

auch Chrysippos ins Auge gefasst haben. Nach Kleanthes ist die Vernunft das homerische Zauberkraut, durch welches die Triebe und die Leidenschaften entkräftet werden (fr. 66)[1]. In einer allegorischen Unterredung zwischen der vernünftigen Überlegung und der Wut (Cleanth. fr. 84) zwingt jene den Wutausbruch, trotz seiner königlichen Allüren sein Begehren noch einmal zu formulieren. Das könnte auf die bekannte ethische Vorschrift abzielen, dass man sich bei einem Zornanfall, ehe man zum Handeln schreitet, fragen soll: Was will ich denn eigentlich?

Die antike Kritik.

Auf die Bemängelungen, welche vor allem Chrysippos wegen seiner Lehre von den Leidenschaften seitens des Poseidonios und Galenos[2] erfuhr, näher einzugehen, würde hier zu weit führen. Von der Platonischen Dreiteilung der Seele ausgehend und auf dieselbe ihre Ansicht von den Leidenschaften stützend, vermissen sie eine entschiedene Stellungnahme des Chrysippos zu dieser Frage (Gal. 364 f.)[3] und suchen überall Widersprüche, was ihnen bei der eigenartigen Ausdrucksweise[4] des Chrysippos nicht schwer wird. So wird *ἄλογος* mit *χωρὶς λόγου* erklärt, wozu natürlich die Ansicht des Chrysippos, dass die Leidenschaft nur Sache des vernünftigen Seelenteiles (*λογικὴ δύναμις*) sei, nicht mehr stimmen kann (Gal. S. 381. 392). Wenn sich Chrysippos zur Erläuterung der Zenonischen Definition

---

[1]) *Μῶλυ* wird also von *μωλύνω* abgeleitet.

[2]) S. zuletzt Bonhöffer I S. 266. Galenos schaut den Chr. hauptsächlich durch die Brille des Poseidonios; vgl. Apelt, Beitr. S. 320.

[3]) Doch konstatiert Galenos, dass Chr. nur eine Seelenkraft (S. 468), die *λογικὴ δύναμις*, die zugleich *κριτική* ist (590. 591), aber kein eigenes *παθητικόν* (S. 476. 591), keine *ἐπιθυμητική* und *θυμοειδὴς δύναμις* (S. 288. 590 K. S. 133 fr. 4 Müller) annahm. Polemik des Chr. gegen Platon S. 288 K. Virt. mor. 450c.

[4]) Ein Muster derselben s. z. B. S. 111 f.

des Sprachgebrauchs bedient, vermöge dessen wir sagen, man werde in den Leidenschaften ohne das Urteil der Vernunft (*ἄνευ λόγου κρίσεως*) dahingetragen[1]), so darf sich das nicht zu der Behauptung reimen, die Leidenschaften seien *κρίσεις* (Gal. S. 378. 381. 392). Die Gesundheit der Seele ist nach Galenos mit deren Schönheit zusammengeworfen (S. 448. 450). Besser ist die Kritik bei Plutarchos[2]).

Unser besonderes Interesse beansprucht hier die alte Kritik in den Punkten, wo sie in Chrysippos' Theorie etwas vermisst. Poseidonios sagt, man frage zwar, wie die Seele in den Leidenschaften bewegt werde, und wie sie bewege, zeige dies aber nicht (Gal. S. 398). Galenos möchte die einzelnen Gründe wissen, auf welche hin der Leidenschaftliche vom Urteile der Vernunft abfallen soll; ja nicht einmal etwas Genaueres über den e i n e n deutlich bezeichneten Grund, über die Seelenschwäche, sei zu finden (S. 406 f.; vgl. 458). Die Ursache der Schlechtigkeit, die Art ihrer Zusammensetzung, ihre Erzeugung im Menschen sei nicht erklärt (S. 461), die Analogie zwischen Körper und Seele nicht durchgeführt (S. 440 f. 443. 448. 450). Cicero, der kein Mediziner ist, tadelt dagegen, dass zuviel Mühe auf letzteren Punkt verwendet worden sei (Tusc. IV 10, 23). Er (Tusc. IV 5, 9) und Galenos (S. 421. 455) behaupten, die Lehre über das „Wie" der Heilung bereits entstandener Leidenschaften und über das „Wie" der Verhütung sei dürftig oder fehle ganz. Dennoch nennt Galenos das *θεραπευτικόν* sehr brauchbar zur Heilung (*ἴασις*) der Leidenschaften (de loc. affect. VIII 138 K.). Da Chrysippos auch das „Warum"

---

[1]) Auf diese Stelle deutet Galenos zweifellos mit *χωρὶς κρίσεως*; s. S. 370. 396.

[2]) Virt. mor. 447 b ff.

(vgl. Gal. S. 420) nicht betrachtete, muss er sich im allgemeinen auf das „Dass“ beschränkt und bewiesen haben, dass die Leidenschaften heilbar sind. Von oberflächlicher Kenntnis der stoischen Psychologie zeugt der Einwurf des Galenos, Chrysippos erkläre nicht, was er unter Teilen des *λογιστικόν* verstehe (S. 444).

Die Lehre des Chrysippos, die in Wirklichkeit nur eine Begründung und Fortführung der Lehre Zenons ist, wird von Poseidonios, welchem Galenos offenbar hierin folgt, zu der des Zenon in Gegensatz gebracht, indem jener die Leidenschaften als Urteile fassen, dieser aber die Leidenschaften als Zusammenziehungen und Auflösungen ansehen soll (S. 367. 377. 429), die erst nach vorausgegangenem Urteile stattfinden können. Das ist die gleiche Art der Polemik, wie sie gegen das Buch *περὶ ψυχῆς* beobachtet wird: zuerst, heisst es, habe Chrysippos die Darstellung des Zenon bewiesen, dann widerlege er sie (S. 267; vgl. 215). Zenon hatte über das Verhältnis der Leidenschaften zu den Urteilen nichts gesagt; Chrysipppos suchte die Lücke auszufüllen und musste dabei mit eigener Theorie eingreifen. Er war im Rechte, wenn er die bildlichen Definitionen Zenons hier beiseite schob. Jedenfalls ging er ohne Tendenz vor, während Poseidonios tendenziös den Zwiespalt zwischen Zenon und Chrysippos künstlich konstruiert [1]).

[1]) Aus Galenos ist herauszulesen und S. 478 offen zugestanden, dass Poseidonios dies für Zenon erst folgert.

Cap. III.

Untersuchungen zur parainetischen Ethik der alten Stoa.

§ 1.

Allgemeines zur parainetischen Ethik.

Die bisherige Untersuchung begleitete die alten Stoiker bei ihrer Feststellung und Zergliederung der theoretischen Grundsätze und Begriffe. So sehr sich diese vielfach von der damals geltenden Lebensanschauung entfernten, so wenig konnte es Zenon verschmähen, sich mit dem praktischen Leben ins Benehmen zu setzen, wollte er anders auf die Menschen in der Richtung seiner Philosophie einwirken. Er schrieb wie die Peripatetiker und die Akademiker, welch letztere vielleicht eben, weil sie auf das Wissen nichts gaben, grosse Stücke auf den *ὑποθετικὸς λόγος* hielten [1]), über praktische Stoffe, so „über die hellenische Bildung“, über den Staat und die Liebeskunst; auch trug er in seinen mündlichen Unterredungen über die gleichen Themata vor, so dass man schliessen darf, seine Denkwürdigkeiten des Krates, die Diatriben und Chrien haben viel schätzbare Einzelheiten in dieser Beziehung enthalten.

Ariston folgte auch hier dem Meister auf seinen letzten Gängen nicht. Verglich die Akademie den Sittenlehrer

---

[1]) J. Bernays, Ges. Abh. Berlin 1885 I S. 266 ff.

mit dem Arzte, so sagte der nach Popularität haschende Philosoph: Die ethische Philosophie muss im ganzen mitgeteilt werden, wenn sie wirken soll. Wenn die Nieswurz ungeteilt genossen wird, reinigt sie; in ganz kleine Teilchen zerrieben, verursacht sie Atemnot, so auch die Feinmahlerei[1]) in der Philosophie. Gegen den parainetischen und hypothetischen Teil der Philosophie liess sich Ariston besonders heftig aus[2]): Der Teil der Philosophie, der den einzelnen Vorschriften gibt, wiegt leicht, da er nicht tief in die Seele hinabsteigt. Den grössten Nutzen haben die eigentlichen Gesetze der Philosophie und die Zielbestimmung; wer diese recht verstanden und gelernt hat, kann sich für jeden einzelnen Fall seine Handlungsweise selbst vorschreiben. Wer schleudern lernt, sucht einen bestimmten Punkt, bildet die Hand aus, dass sie das Geschoss nach diesem Ziele richten kann, und gebraucht dieselbe, wenn er durch Schulung und Übung diese Fähigkeit erlangt hat, nach jedem beliebigen Ziele hin; er hat ja nicht nur gelernt, den einen oder den anderen Gegenstand zu treffen, sondern jeden, den er will. So besitzt der, welcher weiss, wie er glücklich leben soll, bereits die Regel dafür, wie er mit Gattin und Kindern leben soll. Regeln derart sind Sache der Amme, des Pädagogen und des Lehrers[3]). Bei Offenkundigem ist kein Ermahner nötig, bei Zweifelhaftem findet man keinen Glauben. Will man über Dunkles und Streitiges Gebote erlassen, so wird man Beweise bedürfen und dabei finden, dass die Beweismittel, die natürlich der

---

[1]) So ist der feine Ausdruck *λεπτολογία* etwa annähernd wiederzugeben. — Durch *πνίγει* wird übrigens Plat. Gorg. 522 a *ἰσχναίνων καὶ πνίγων* (vom Arzte) erklärt (Saal S. 23).

[2]) Das Folgende nach Senec. ep. 94, 2 und 5 ff.

[3]) S. J. Bernays, Ges. Abs. I S. 270 Anm. 1 (*τίτθη*, nicht *τήθη*). Bei Seneca kann wegen des Zusatzes nepoti das Missverständnis nicht geheilt werden.

allgemeinen Philosophie zu entnehmen sind, wertvoller sind und für sich genügen. Einem Wissenden Vorschriften zu diktieren, ist überflüssig, einem Unwissenden solche zu machen, ungenügend. Dem letzteren wird auch das „Warum“ vorgetragen werden müssen; die Volksmeinung hält aber seine Seele gefangen. Die allgemeine Philosophie nimmt schon für sich den Irrtum vom Geiste weg, heilt die von Lastern befleckte Seele oder reisst die dem Verderben zueilende noch rechtzeitig hinweg. Ferner ist die Aufgabe, den Einzelnen Gesetze zu machen, unerfüllbar: der Wucherer, der Bauer, der Geschäftsmann, der Höfling, der Liebhaber von Gleichaltrigen[1]), der Liebhaber von unter ihm Stehenden[2]), alle verlangen besondere Verhaltungsmassregeln; ebenso ist es bei der Ehe ein bedeutender Unterschied, ob der Mann eine Jungfrau heiratete, oder eine, die sich bereits vor der Ehe einem anderen ergab; ob die Frau vermögend war, ob ohne Morgengabe; ob sie unfruchtbar oder fruchtbar, ob in reiferen oder in jungen Jahren, ob sie Mutter oder Stiefmutter ist. Alle Arten kann man nicht zusammenfassen; die einzelnen erheischen ihre eigene Belehrung, während doch die Gesetze der Philosophie kurz und alles umfassend sind. Ausserdem müssen die Vorschriften der Weisheit bestimmt und zuverlässig sein. Die Dinge, welche sich der festen Bestimmung entziehen, liegen ausserhalb der Weisheit, welche die Grenzen der Dinge kennt. Der parainetische (präzeptive) Teil der Philosophie kann, was er einigen wenigen verspricht, allen nicht halten, während die Weisheit alle umfasst.

---

[1]) Nach Plut. brut. rat. uti 7, 8 zu schliessen, wurden hauptsächlich nur *ἀγένειοι* geliebt und galt es für unnatürlich, Männer zu lieben, die bereits Kinder hatten.

[2]) Vgl. Zen. apophth. 45, wo *φιλόπαις* wohl einen Kinderliebhaber bedeutet.

Diese Polemik richtet sich also wie gegen die anderen Schulen, so auch gegen den Meister[1]) und wohl besonders gegen Aristons Mitschüler, namentlich gegen Persaios, der fast ausschliesslich das Feld der praktischen Ethik bebaut und in den *συμποτικὰ ὑπομνήματα* das Benehmen in Gesellschaft bis auf Geringfügigkeiten besprochen hatte[2]).

Auch Kleanthes ist, da er über alle diese Themata schrieb, von dem Vorwurfe, den Ariston erhob, mitbetroffen. Aber er geht doch, wie Ariston als Konsequenz gefordert hatte, recht ins Einzelne ein (*περὶ βουλῆς, περὶ τοῦ δικάζειν*) und erklärte ausdrücklich, der parainetische Teil sei, wenn auch nützlich, so doch ohne inneren Halt, wenn er nicht von der allgemeinen Ethik ausgehe, wenn er nicht die ureigenen Gesetze und die Hauptgrundsätze der allgemeinen Philosophie kenne (fr. 92). Wie Kleanthes nicht gleich Ariston der Physik und Logik die Berechtigung absprach und sie nur dadurch etwas herabdrückte, dass er sie nicht als geschlossenes Ganzes gelten liess, sondern in einzelne Teile auflöste, so verhielt er sich auch hier vermittelnd; er wollte offenbar keine grossen Teile, die gegenüber dem Ganzen eine ungehörige Selbständigkeit und gegen einander eine gewisse Ausschliesslichkeit erlangen konnten, sondern durch die grössere Zerstückelung sollte ein innigerer Kontakt nach beiden Seiten hin erzwungen werden.

Chrysippos schlug die Einwände des Ariston durch

---

[1]) Vgl. die Vorschriften Zenons über äusseren Anstand D. L. VII 22. fr. 174.

[2]) Seine Äusserungen zur allgemeinen Ethik werden nur gelegentlich in populären Schriften vorgekommen sein, wie auch der mehr theoretische Satz, nur der Weise sei immer ein guter Feldherr, in den *διάλογοι* stand (Athen. IV 162 d *ἐν τοῖς διαλόγοις πρὸς Ζήνωνα διαμιλλώμενος*).

die That[1]) in den Wind, indem er zur parainetischen Philosophie eine Reihe von Beiträgen lieferte; protreptische und überhaupt auf Erziehung der Jugend ausgehende Schriften werden nach ihm aus Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) verfasst (fr. 128 Gercke). Für die einzelnen Lebensthätigkeiten hatte er besondere Standestugenden erfunden. Aus einer Anspielung Ciceros (fin. V 29, 89) ist man versucht zu schliessen, dass Chrysippos in seinen Schriften zur Politik (in foro) und zum Familienleben (domi) die gewöhnlichen sittlichen Begriffe mehr berücksichtigte als in der reinen Theorie (in schola).

Thatsächlich hat die allgemeine Ethik der alten Stoiker etwas Transszendentales an sich, da die ethischen Begriffe als losgelöst von allem, an dem sie in der Wirklichkeit hängen, angeschaut und nach ihrem absoluten Werte gewürdigt werden. Jeder ernstere Philosoph, der die Welt als Zusammenhängendes fasste und nicht mit Ariston auf Physik und Logik verzichtete, durfte dabei nicht stehen bleiben, sondern musste den Versuch wagen, eine Probe auf die Richtigkeit der Theorie zu machen; das war aber nur dadurch möglich, dass unternommen wurde, den durch Spekulation gewonnenen Grundsätzen im Alltagsleben ihre Stelle anzuweisen.

Dabei ist wieder ein mehr theoretischer Teil zu unterscheiden, dem die Untersuchung darüber zufiel, welche der konkreten Handlungen dem Begriffe der Tugend und Lasterhaftigkeit entsprechen. Eine andere Aufgabe ist es, Mahnungen und Abmahnungen für einzelne wichtige Lebensgebiete zu erteilen.

Die erstere Aufgabe wurde anschaulicher gelöst, wenn statt des abstrakten Tugendbegriffs der persönliche Begriff

[1]) Ob von der Widerlegung, die Poseidonios (Senec. ep. 94, 38) und Seneca (ep. 94 und 95) dem Ariston angedeihen liessen, etwas auf Chr. zurückgeht, darüber fehlt jeder Anhaltspunkt.

des Tugendhaften oder Guten und des Schlechten eintrat. Auf diese Weise bildet die Ausmalung[1]) des stoischen Tugendideals sowohl einen zusammenfassenden Abschluss der gesamten allgemeinen Ethik als auch einen wirksamen Hinweis auf das zu erreichende Ziel.

Zenon und seine Anhänger[2]) teilten die Menschen in zwei Klassen (*γένη*) ein, in Gute (*σπουδαῖοι*) und Schlechte (*φαῦλοι*) [3]). Die Guten geniessen durch ihr ganzes Leben

---

[1]) Dass schon Zenon von seinem Weisen ein Bild entwarf (descripserit), sagt Cicero (fragm. IV 3 S. 258 Klotz).

[2]) Der Wortlaut des Passus Stob. ecl. II 99, 3—6 W. geht wohl eher auf Chr. (s. D. L. VII 199) als auf Zenon (fr. 148 Pears.) zurück. Vgl. *ταῖς περὶ βίον ἐμπειρίαις* mit der Chrysippeischen Telosformel *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν κτέ.* Stob. ecl. II 108, 26 ist aus der Schrift des Chr. *περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνίμασιν* geflossen (Baguet S. 350); demnach auch Stob. ecl. II 104, 4 W. *βασιλικός*. Über die Ansicht, dass der Weise alles *φρονίμως καὶ σωφρόνως* thut, s. S. 138, 2. 142 f. Die stilistische Fassung Stob. ecl. II 99, 12 W. *καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον μέγαν εἶναι καὶ ἁδρὸν καὶ ὑψηλὸν καὶ ἰσχυρόν. μέγαν μὲν ὅτι—, ἁδρὸν δὲ ὅτι—, ὑψηλὸν δ' ὅτι—, καὶ ἰσχυρὸν δ' ὅτι* — ist dieselbe wie D. L. VII 98 *πᾶν δ' ἀγαθὸν συμφέρον εἶναι καὶ δέον καὶ λυσιτελὲς κτέ. συμφέρον μὲν ὅτι —, δέον δ' ὅτι — λυσιτελὲς δ' ὅτι κτέ.* Wir geben daher bei den einzelnen Sätzen an, wo Zenons Name überliefert ist. Pearson möchte S. 189 *ἀήττητος* für Zenon in die Wagschale werfen; das Wort ist aber noch besser bei Chr. zu belegen (vgl. auch Epict diss. I 18, 23. Procl. in Timae. 18 c von den Stoikern überhaupt und sonst).

[3]) Vgl. D. L. VII 32 f. Neben *σπουδαῖοι* kommt *σοφοί, ἀστεῖοι*, (s. z. B. Chrys. D. L. VII 199), *ἀγαθοί* (Chr. Stoic. rep. 1038 d), neben *φαῦλοι* auch *πονηροί* (Chr. Stoic. rep. 1050 e) und *κακοί* vor, letzteres besonders auffallend bei Kleanthes im Zeushymnus und fr. 91, 4. wo *φαῦλος* im Verse gut möglich wäre. Vielleicht ist Herakleitos mit von Einfluss gewesen, an dessen Schilderung der Menge die der Schlechten im Hymnus lebhaft anklingt; vgl. Heracl. Stob. flor. 4, 56 (*κακός* von den Augen). Bei Chr. macht sich die Scheidung in Gute und Böse bemerkbar in der Definition der *μεγαλοψυχία*, ferner Senec. ep. 9, 14. Gell. noct. Att. XIV 4, 4 (*ἄδικοι — δίκαιοι*), Stoic. rep. 1050 e u. s. w. Ariston unterscheidet wegen des Wissens *πεπαιδευμένοι* und *ἀπαίδευτοι* Stob. ecl. II 218, 9 W. (vgl. Senec. ep. 94, 11 eruditus=sciens

die Tugenden [1]), die Schlechten ebenso die Laster. Daher handelt die Klasse der Guten in allem, an was sie sich macht, gut, die der Schlechten immer schlecht. Ferner führt der Gute, indem er die im Leben gemachten Erfahrungen benutzt, bei seinen Handlungen alles trefflich aus (*πάντ᾽ εὖ ποιεῖ*) [2]), nämlich auf verständige, massvolle Weise und nach den weiteren Tugenden, der Schlechte dagegen alles auf schlechte Weise (*κακῶς*) [3]).

Die Guten.

Der Gute ist gross, ausgewachsen, hoch und stark.[4]) Gross, weil er das erlangen kann, was seinem Vorsatze entsprechend ist und ihm vorliegt; ausgewachsen, weil er nach allen Seiten hin gewachsen ist; hoch, weil er an der

---

und nesciens). S. Herakleitos *πεπαιδευμένοι* floril. Monac. 200 (IV 283 Meineke). Demokritos *πεπαιδευμένοι — ἀμαθεῖς* ecl. II 218, 5; Diogenes *ἀπαίδευτος* II 214, 21, Monimos der Kyniker ebenso II 216, 15. Cleanth. fr. 106. Cramer, Geschichte d. Erziehung II S. 516 Anm. 1566 behauptet, *ἀπαίδευτος* sei bei den Stoikern seltner als *ἰδιώτης*.

[1]) Ebenso Cleanth. fr. 80. Für den Guten ist die Seele immer eine am Ziele angelangte (*τελεία*) fr. 81.

[2]) Wegen der Ansicht, der Weise stelle alles trefflich an und könne auch ein Linsengericht verständig (*φρονίμως*) bereiten, wird Zenon bereits von dem Sillendichter Timon verspottet (fr. 156 Pears.). — D. L. VII 125 spricht für Zenon die Exemplifizierung auf die Musik und auf den noch lebenden (*φαμὲν . . . αὐλεῖν*) Ismenias; dieser erlebte die Zerstörung Thebens und überlebte Alexander d. Gr. (Rhetor. gr. IX 479. I 491 Walz.; vgl. Plut. reg. apophth. 174 f. Alex. fort. 2, 1). Den Flötenspieler Ismenias scheint Platon noch nicht zu kennen (Rep. 336 a). — Der „Musiker" auch Stoic. rep. 1037 e, wo freilich nicht Chr., sondern allgemein die Stoiker genannt sind. — Chr. Horat. sat. I 3, 126 f.: Der Weise braucht sich niemals Sandalen gemacht zu haben und ist doch ein weiser Schuster.

[3]) Chr. Gal. 406 K.; vgl. Plut. quom. adul. poet. 25 c. Stob. ecl. II 67, 2 W.

[4]) Vgl. zu diesem ethischen Athletenideal Chr. virt. mor. 441 b, wonach ausser *μέγας* noch *χαρίεις, ἐσθλός, καλός, ἐπιδέξιος, εὐαπαντήσιος, εὐτράπελος* kommen.

einem edlen und weisen Manne geziemenden Hoheit teilhat; und stark, weil er sich die geziemende Stärke erworben hat, indem er unbesieglich und unbezwinglich ist[1]). Dementsprechend lässt er sich weder von irgend jemand zwingen noch zwingt er jemand; er wird weder gehindert noch hindert er er; wird weder von jemand vergewaltigt, noch vergewaltigt er selbst jemand; weder tyrannisiert er, noch lässt er sich tyrannisieren; er thut weder jemand Übles, noch geschieht es ihm selbst; er gerät weder selbst in Übel, noch führt er einen andern hinein; er lässt sich weder betrügen, noch betrügt er einen andern[2]); weder täuscht er sich, noch ist er unwissend, noch thut er etwas, ohne es zu merken, noch nimmt er überhaupt etwas Falsches auf. Er ist glücklich (*εὐδαίμων*), beglückt (*εὐτυχής*), selig (*μακάριος*), gesegnet (*ὄλβιος*)[3]), fromm, gottgeliebt[4]) und würdevoll. Er ist zur Königswürde, zum Feld-

---

[1]) Vgl. virt. mor. 452 c *τὸ ἀνυπόστατον καὶ ἀήττητον.*

[2]) Vgl. D. L. VII 123 *ἀβλαβεῖς τ' εἶναι. οὐ γὰρ ἄλλους βλάπτειν οὐθ' αὑτούς.* — Die Stoiker denken wohl an das Idealbild der Götter, das Platon rep. 382 e zeichnet: *οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ κτέ.*

[3]) Zen. fr. 151: Der Weise ist nicht nur glücklich, er ist auch reich, und zwar nur die Weisen sind als ärmste Bettler reich; vgl. Cleanth. apophth. 18. In der Schrift Plut. de virt. et vit. 100 b, die eine Anpreisung des tugendhaften Lebens ist, heisst es S. 121, 17 Dübn. *τρυφήσεις ἐν πενίᾳ καὶ βασιλεύσεις*; stoischer Einfluss verrät sich in der Ausdrucksweise des Aufsatzes, vgl. z. B. *τῆς δὲ ψυχῆς πτοῖαι καὶ ὄνειροι καὶ ταραχαί* S. 120, 24 Dübn. mit Chr. Gal. 269 K. *ἡ περὶ τὴν διάνοιαν ταραχὴ = πάθος.* — Alex. in top. 134, 13 Wallies ist mit dem Satze: „Nur der Weise ist reich, schön, edelgeboren (*εὐγενής*), Rhetor" offenbar ein stoischer Satz gemeint. Nach Horatius ist der stoische Weise dives, solus formosus, rex (Sat. I 3, 124 vgl. 123; 142. Ep. I 1, 106 f.), liber, honoratus, praecipue sanus (Ep. I 1, 107 f., vgl. Sat. II 7, 83. II 3, 43 ff. 286 f. Wegen rex s. auch Sphairos D. L. VII 177). Vgl. P. Wendland, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. Berlin 1895. S. 51 Anm. 2.

[4]) Vgl. Plat. Phileb. 39 e *δίκαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθὸς πάντως ἆρ' οὐ θεοφιλής ἐστι;*

herrnamt[1]), zum Staatsdienst, zur Hausverwaltung, zum Erwerb geeignet (Stob. ecl. II 99, 3 W. = Zen. fr. 148 Pears.).

Es scheint selbstverständlich zu sein, dass Bezeichnungen wie: „Der Weise ist reich“ nicht im gewöhnlichen, sondern im ethischen Sinne zu nehmen sind[2]). Aber Chrysippos verteidigte den Zenon gegen den gewiss schon frühe[3]) erhobenen Vorwurf, dass dieser die Worte nicht in der ihnen zukommenden Bedeutung (*κυρίως*) gebrauche, in einer Schrift, die unter anderem gerade zu erweisen sucht, dass der Weise im vollsten Sinne des Wortes König zu nennen sei, da das Königsein eine unverantwortliche Herrschaft sei, wie sie nur bei den Weisen bestehen könne (D. L. VII 122. Stob. ecl. II 108, 26). Dabei mussten die Stoiker freilich manchmal ihre Zuflucht zu der Behauptung nehmen, die ursprüngliche Bedeutung einzelner Worte sei im Laufe der Zeit verderbt worden[4]).

---

[1]) Er allein ist nach Zenon (Pearson S. 190) und Persaios (Athen. IV 162 d. Plut. Arat. 23) ein guter Feldherr; s. Hirzel, Unters. II S. 61 Anm. Über die Tugend *στρατηγική* bei Chr. s. Schuchhardt S. 68. Persaios wie der jüngere Cato versuchten sich in dieser Kunst, freilich mit schlechtem Erfolge. Die Anekdote, Persaios habe durch schlimme Erfahrungen belehrt, den Satz widerrufen, steht mit andern Angaben (Susemihl I S. 70 Anm. 264) direkt in Widerspruch.

[2]) S. Alex. in top. 147, 13 (vgl. 134, 13) Wallies. Im allgemeinen wird Zenon vorgehalten, dass er nicht nur für neue Begriffe neue Bezeichnungen eingeführt (Cic. fin. III 4, 15), sondern auch alten Bezeichnungen neue Bedeutungen untergelegt oder für alte Begriffe neue Worte aufgebracht habe (Cic. fin. III 2, 5; vgl. V 29, 88. Tusc. V 11, 32; 12, 34. Leg. I 13, 38; 20, 53 f.).

[3]) Von Arkesilaos (Cic. acad. pr. II 6, 16). Von mehreren Schriften des Chr. gegen Arkesilaos spricht Plutarchos (Baguet S. 351). Arkesilaos gegen die alte Stoa und die Stoa gegen Arkesilaos Cic. fragm. IV 3 S. 258 f. Klotz. Ariston und Arkesilaos D. L. VII 162. Chr. D. L. VII 198. W. G. Tennemann, Gesch. d. Philos. Leipz. 1803 S. 188 ff.

[4]) Vgl. S. 121 f.

So sei es das Zeichen eines Reichen, sich mit dem Seinigen zu begnügen und anderes nicht zu bedürfen; wenn man in späterer Zeit mit dem Begriff „reich“ die Ansicht verbinde, als gebe es für den Reichen keine Sättigung im Erwerben, so sei das ein untergeschobener Sinn (David. in Aristot. cat. 20 a, 13 Brand.). Demnach muss stets auf den Zusammenhang geachtet werden, in welchem die Stoiker jedesmal einen derartigen Begriff vorbringen. So hat „reich“ in der Lehre von den mittleren Dingen seine gewöhnliche Bedeutung.

Alle Prädikate, welche dem Weisen beigelegt werden[1]), hier wiederzugeben, ginge zu weit, da dieselben zum grossen Teile der speziellsten Ethik zufallen. Ja Chrysippos erörtert sogar das Verhalten des Weisen bei einem Sorites (Sext. Emp. math. VII 416)! Hier sollen nur noch einige allgemeine Eigenschaften des Weisen, die von ethischer Wichtigkeit sind, besprochen werden [2]).

Die Tugend der Weisheit verbietet selbstverständlich dem Guten zu lügen [3]); er sagt in allem die Wahrheit. Denn nicht in der Aussprache einer objektiven Unrichtigkeit ist die Lüge gegeben, sondern in der Absicht, welche auf Täuschung und Betrug des Nächsten ausgeht. Doch darf manchmal der Weise sich des Falschen bedienen, so im Kriege gegen Feinde, sowie wenn er Nützliches voraussieht, und bei vielen andern Lebensvorkehrungen; dabei will aber der Weise keine Zustimmung seitens des

---

[1]) Chr. schrieb je zwei Bücher über die Begriffsbestimmungen des Guten (*ἀστεῖος*) und über die des Schlechten (*φαῦλος*) D. L. VII 199. Panaitios kann sich auf dieses Ideal nicht sehr weit eingelassen haben; s. A. Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa S. 213.

[2]) Eine Reihe der stoischen Prädikate des Weisen *ὅσιον*, *εὐσεβές*, *αὐστηρόν*, *αὐθέκαστον*, *φίλον*, *ἄτυφον*, *πρᾶον* (vgl. D. L. VII 117 ff. Pearson zu Cleanth. fr. 75) finden sich bereits bei Kleanthes (s. S. 91 f.).

[3]) Stob. ecl. II 111, 10 W. ohne Namen. Doch ist Z. 13 eine Ansicht des Chr. wiedergegeben.

Getäuschten hervorrufen, sondern nur Triebe und Handlungen auf den Schein hin [1]). Durch diese Deutung wird der erste Satz, nach welchem der Zweck das Mittel heiligen würde, gemildert. Denn mit der stoischen Theorie ist es unverträglich, dass der Weise falsche Vorstellungen, die an sich etwas Schlechtes sind, zu erwecken beabsichtige. Nach Chrysippos gibt es Täuschungen (ἀπάται), die uns zwar schaden, aber nicht schlechter machen (Stoic. rep. 1070 e) [2]). Das Zugeständnis kann sich jedoch nur auf den Verkehr des Weisen mit Schlechten beziehen; eigentlich müsste der Weise wünschen, dass es nur Weise gäbe [3]). Die geistige Integrität des Weisen musste sich insbesondere darin zeigen, dass derselbe keiner falschen Meinung fähig war; die Begründung für den Satz, dass der Weise nicht lüge, gibt die Vermutung an die Hand, dass sich diese Unfehlbarkeit nur auf das sittliche Wissen bezog. Zenon scheint seine Ansicht, der Weise gebe sich nicht leerem Wahne hin (fr. 153), noch nicht in der Schärfe formuliert zu haben, dass der Weise nicht einmal einer Vermutung fähig wäre (ἀδόξαστος), da in einer offenbar an litterarische Fehden anknüpfenden Anekdote Persaios und Ariston als Gegner wegen dieses Punktes erscheinen; Persaios lässt dem Ariston durch den einen von zwei Menächmen ein Depot geben und durch den andern abverlangen, Ariston gerät in Verlegenheit und wird so widerlegt (D. L. VII 162) [4]). Die Stellung

---

[1]) Ἄνευ συγκαταθέσεως Stob. ecl. Z. 15 wird durch Chr. fr. 149. 150 Gercke erläutert.

[2]) Dieser Satz ist zunächst nur ein Zugeständnis (ὁμολογεῖ) an Platon, der erlaubt hatte, dass sich die Herrscher in seinem Staate der Lüge bedienen dürften im allgemeinen Interesse.

[3]) Auf diesem Gedanken beruht Stob. ecl. II 99, 19 ff. W. (oben S. 188 mitgeteilt).

[4]) Die Anekdote würde der Phantasie der Verfasser von Deklamationen alle Ehre machen.

des Ariston ist begreiflich, da er das Wissen in die Tugendlehre aufgenommen und als Resultat der ethischen Übung die Fähigkeit verlangt hatte, in jedem Punkt sofort das Richtige zu treffen (Senec. ep. 94, 3)[1]. Deshalb musste gerade ihm der Ansturm des Arkesilaos gegen die Zuverlässigkeit (ἐνάργεια) der Wahrnehmung ein Dorn im Auge sein (D. L. VII 162), und er verfehlt nicht, den Akademiker, der die kataleptischen Vorstellungen leugnet, als den geblendeten Polyphemos zu brandmarken (D. L. VII 163)[2]. Den Satz des Ariston musste jeder teilen, der das Wissen, sei es in der Ziellehre, sei es in der Tugendlehre, zur Geltung brachte. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass die Begründung des Dogmas, der Weise nehme niemals etwas Falsches an und gebe überhaupt niemals etwas Akataleptischem seine Zustimmung, weil er weder etwas wähne (δοξάζειν) noch in etwas unwissend sei (ἀγνοεῖν)[3], auf Chrysippos' Namen einzuschreiben ist[4]. In der näheren Ausführung erscheint δόξα nicht nur als Zustimmung zu etwas Akataleptischem, sondern auch in Aristonischem Sinne als eine schwache Annahme des Verstandes; beides stehe dem Weisen nicht an. Sphairos, der sich durch seine Defini-

---

[1]) Vgl. seinen Ausspruch Stob. ecl. II 218, 7 W.: Ein Steuermann wird weder in einem grossen noch in einem kleinen Fahrzeug seekrank werden; diejenigen aber, die es noch nicht durchgemacht haben, in beiden. So gerät der Gebildete im Reichtum wie in Armut nicht in Verwirrung (οὐ ταράττεται), der Ungebildete in beiden. Vgl. Stob. flor. 94, 15. Die ἀταραξία (vgl. obstinatio animi Senec. ep. 94, 7) ist demnach für Ariston schon durch die ἀδιαφορία gegeben.

[2]) Bemerkenswert ist, dass in dieser Anekdote καταλαμβάνειν in transitivem Sinne einem persönlichem Subjekte als Prädikat gegeben wird.

[3]) Stob. ecl. II 111, 18 W.; vgl. D. L. VII 121.

[4]) Chr. schrieb ein Buch ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ δοξάζειν τον σοφόν (D. L. VII 201). Πρὸς τὸ bedeutet nach Analogie von D. L. VII 202 soviel wie „zu dem Satze, dass“.

tionen als scharfen Denker verrät, wird in einer Schulanekdote eine spitzfindige [1]) Verteidigung des Satzes zugeschrieben. Als er sich durch Granatäpfel aus Wachs hatte täuschen lassen, rechtfertigte er seinen Irrtum mit den Worten, er habe nicht in der Richtung Beifall gegeben, dass es wirkliche Granatäpfel seien, sondern in dem Sinne, dass es wahrscheinlich (*εὔλογον*) solche seien; es sei aber ein Unterschied zwischen der kataleptischen und der wahrscheinlichen Vorstellung, da jene untrüglich (*ἀδιάψευστον*) sei, diese aber auch daneben treffen könne [2]).

Die Tugenden der Mässigung und der Tapferkeit und der Besitz fester unwandelbarer Urteile über die Dinge bewahren den Guten vor allen Leidenschaften [3]). Er wird daher selbst das lasterhafte Mitleid — die stoische Psychologie rechnete diese Regung zu den Leidenschaften und musste sie demnach als lasterhaft betrachten — nicht kennen; nur der Thörichte und Leichtfertige ist mitleidig (Zen. fr. 144; vgl. 152. D. L. VII 123). Die Weisheit

---

[1]) Vgl. auch die weitere Anekdote D. L. VII 177 (Mnesistratos).

[2]) D. L. VII 177 entstammt offenbar derselben Quelle wie Athen. VII 354 ff., wohl aus Nikias von Nikaia. Man erkennt die kürzende Manier des Diogenes, während Athenaios teils erweitert teils zusammenzieht. Bei Athenaios ist statt *τούτῳ* wohl *οὕτως* zu geben, was wenigstens dem Sprachgebrauche des Chr. entspräche; dem unsinnigen *ὄρνεις* (Athenaios) statt *ῥόας* lag vielleicht verschriebenes *ὄρας* (*ὄρεις*, *ὄρνεις*) zu grunde.

[3]) Zen. Hieronym. adv. Pelag. II 6 patr. 23, 566 d Mign. — Chr. ebd. Gal. 432 K.: Die unnatürliche, vernunftwidrige Bewegung (= Leidenschaft) kommt nicht in die Seele des Guten. Stoic. rep. 1046 b. Virt. mor. 452 b. — fr. 137 Gercke: Die Weisen rasen nicht (*μαίνεσθαι* = *ἐν πάθεσιν εἶναι*). Epictet. diss. I 4, 28 *ἀπάθεια* und *ἀπαθής*; vgl. D. L. VII 117 *ἀπαθῆ*. Für Kleanthes s. fr. 75 *ἄφοβον*, *ἄλυπον*, *ἀνώδυνον*; apophth. 18: Reich ist einer, wenn er an Begierde arm ist. Ariston Cic. fin. IV 25, 69. In seiner stoischen Zeit wohl schrieb Dionysios *περὶ ἀπαθείας*. Auf den vorstoischen Ursprung des Dogmas der *ἀπάθεια* weist schon Anon. in eth. Nic. 128, 5 Heylb. hin.

lässt sich nie durch persönliche Gunst bewegen; es ist nicht männlich, sich erbitten oder besänftigen zu lassen (Zen. fr. 152). Die Verzeihung (*διάλυσις*) jedoch, die keine seelische Aufregung voraussetzt, gesteht Chrysippos dem Menschen im Verkehr mit Freunden zu (Stoic. rep. 1039 b). Derselbe gestattet aber bei den Guten nicht einmal den Hass gegen die Schlechtigkeit (*μισοπονηρία* Stoic. rep. 1046 c). Den körperlichen Schmerz empfindet der Weise wohl; aber er lässt sich durch die Folter kein Geständnis erpressen, da er der Seele nicht nachgibt (Chr. Stob. flor. VII 21. Vgl. Cic. fin. III 13,42). Schneller gelingt es, einen mit Wind gefüllten Schlauch unter Wasser zu tauchen, als den Guten zu zwingen, irgend etwas nicht frei Gewolltes wider seinen Willen zu thun (Zen. fr. 157 Pears.).

Im Besitze aller Tugenden[1]), geschützt gegen alles Laster und gegen jede Leidenschaft ist der Weise der Inbegriff aller Glückseligkeit. Die Stoiker haben nicht versäumt, auch das herrliche und prächtige Leben des Guten zu preisen, der thut, was immer ihm dünkt[2]). Alle Weisen sind nach Zenon[3]) im höchsten Masse glücklich, und Chrysippos meint, das Glück einer Sekunde (*τὸν ἀμερῆ χρόνον*) sei dem Wesen und dem Grade nach dem Glücke vieler Jahre gleich (Stoic. rep. 1046 c. Themist. or. 8, 101 d S. 121 Dindorf[4]). Kleanthes (fr. 83) und Chrysippos scheuen sich nicht Gott und den Weisen neben einander zu stellen (Stoic. rep. 1057 a. fr. 149 Gercke). Die Guten werden in keiner Weise von Zeus übertroffen (Stoic. rep. 1038 d). Zeus übertrifft (*ὑπερέχειν*)

---

[1]) Chr. Stoic. rep. 1046 f; vgl. Stob. ecl. II 65, 12 W.

[2]) Ariston Cic. fin. IV 25, 69.

[3]) Cic. fin. IV 19, 55.

[4]) Der krasse Widerspruch, den Plutarchos dort entdeckt, löst sich, wenn die zweite Stelle in parainetischem Sinne gemeint war.

an Tugend den Dion [1]) nicht, und Zeus und Dion empfangen, da sie weise sind, in gleichem Masse von einander Nutzen (ὠφελεῖσθαι), wenn sie einander bei einer Bewegung berühren. Denn dies ist das Gut, welches die Menschen von den Göttern haben und die Götter von den Menschen, kein anderes. An Tugend steht der Mensch nicht nach (ἀπολείπεσθαι), er ist nicht geringer an Glück; der Weise, der sich selbst tötet, ist ebenso glücklich als Zeus (comm. not. 1076 a b; vgl. Stob. ecl. II 98, 19 W. Procl. in Timae. 106 f). Nicht einmal die nur einen Augenblick dauernde (ἀμεριαῖα) Glückseligkeit des Menschen unterscheidet sich von der des Zeus, und in keiner Beziehung ist das Glück des Zeus mehr zu erstreben (αἱρετωτέραν), schöner (καλλίω) oder erhabener (σεμνοτέραν) als das der weisen Männer (Stob. ecl. II 98, 20 W.)[2]). Die Begründung dieser kühnen Aufstellungen war offenbar die, dass der Mensch ebenso wie Zeus, der nur ein Verwalter des All ist, ein Stück des Weltgeistes in sich hat (vgl. D. L. VII 119 θείους τ᾽ εἶναι. ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν). Das Ideal des Weisen erfährt bei Chrysippos insofern noch eine Steigerung, als Kleanthes alle Seelen bis zum Weltbrande fortdauern lässt, während sein Schüler nur die der Weisen dieser Ehre wert hält (D. L. VII 157). Auch hierin ist der Weise dem Zeus gleich, der beim Weltbrande zu seiner Seele, der Pronoia, zurückkehrt (Chr. comm. not. 1077 d) [3]).

---

[1]) Dion ist wohl nur wegen des Gleichlauts (τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα) als Typus des Weisen gewählt.

[2]) An dieses Dogma erinnert die Bemerkung D. L. VII 28, Zenon, der ein hohes Alter erreichte, habe alle Menschen an Erhabenheit (σεμνότης) und Glückseligkeit (μακαριότης) übertroffen.

[3]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1038 c d. — Ungenau ist es, wenn Horatius sagt: sapiens uno minor est Iove (ep. I 1, 106).

Die Schlechten.

Die Schlechten haben von allem, was die Guten haben, das Gegenteil (Stob. ecl. II 100, 6 W.). So „ist dem Schlechten nichts brauchbar und der Schlechte hat keinen Gebrauch von irgend etwas. Dementsprechend hat der Gute nichts Fremdes (*ἀλλότριον*), der Schlechte nichts Eigenes (*οἰκεῖον,*) da dieses das Gute, jenes das Übel ist“ (Chr. Stoic. rep. 1038 a b. 1042 b). Der Weise entbehrt nichts, und doch bedarf er viele Dinge; dagegen bedarf der Thörichte nichts, da er nichts zu gebrauchen versteht, aber er entbehrt alles (Chr. Senec. ep. 9, 14. Stoic. rep. 1038 a. comm. not. 1068 c. Stob. flor. 7, 21)[1]. Die Schlechten sind alle wahnsinnig (Chr. Cic. Tusc. III 5, 10. Stoic. rep. 1048 e)[2]) und thun alles aus schwächlicher Leidenschaft (Chr. Gal. 406 K.). Sie sind alle unverständig, gottlos (*ἀνόσιοι*), gesetzwidrig (*παράνομοι*) und kommen auf den Gipfel der Unseligkeit (*δυστυχία*) und des Unglücks (Chr. Stoic. rep. 1048 e). Wie der Weise Gott, so sind diese dem Tiere gleich (Cleanth. fr. 106.[3])

Die Fortschreitenden.

Zwischen Tugend und Lasterhaftigkeit liegt nach Ansicht der alten Stoa nichts mitten inne.

Die Ähnlichkeit, welche dieser Satz mit der logischen

---

[1]) An letzter Stelle ist statt *προσδέχεσθαι* wohl *προσδεῖσθαι* zu lesen. — Vgl. S. 27, 1. 43, 4. 192, 1.

[2]) Von Wahnsinn spricht auch Ariston Senec. ep. 115, 8. So ist das lateinische saevire öfter zu verstehen; z. B. Liv. XXII 26, 6, wo Fabius (gravitas, invicto animo) als stoisches Ideal dargestellt wird (s. Wölfflin z. St.).

[3]) Es scheint, als ob Chr. dem Schlechten keine *συγκατάθεσις* mehr zutraue, da er mehrfach (fr. 149. 50) Zustimmen und Nachgeben zusammen nennt, also bei jedem an ein anderes Subjekt denkt. Die Lehre von den Leidenschaften zeigt, wie nachgiebig der Schlechte gegen die Vorstellungen aller Art ist. Nur der Weise ist demnach sittlich ganz frei.

Form des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten bei Aristoteles[1]) hat, deutet darauf hin, dass die Unmöglichkeit einer dritten Klasse von Menschen eben durch die Erwägung bewiesen wurde, der nämliche Mensch könne nicht zugleich gut und nicht gut sein; dabei war jedoch der Satz nötig, dass Menschen Güter sein können[2]). Eine andre Begründung ist die, dass alle Menschen Antriebe zur Tugend haben. Kleanthes sagt, die Menschen hätten dieselbe Einrichtung wie die hemiambischen Verse: unvollendet (*ἀτελεῖς*) seien sie schlecht, vollendet (*τελειωθέντας*) gut (fr. 82; vgl. D. L. VII 127). Damit ist weiter nichts gesagt, als dass in Hinsicht auf das Ziel nur Gute und Schlechte in Betracht kommen[3]). Während jedoch ein Übergang von der Tugend zum Laster nicht mehr eintreten kann, wird mit jenem Satze die Möglichkeit des umgekehrten Falles nicht geleugnet. Betet doch Kleanthes in beweglichen Worten (fr. 48, 32) zu Zeus, der Gott möge die Menschen von ihrer Thorheit befreien, was unsinnig wäre bei Annahme einer unausrottbaren Lasterhaftigkeit, und Zenon sagt, dass auch im Gemüte des Weisen nach Heilung der Wunde die Narbe zurückbleibe (fr. 158)[4]). Keinesfalls aber können die ersten Stoiker sich den Übergang so abrupt vorgestellt haben, wie alte Gegner scherzhaft glauben lassen wollen. Die Aufstellung der mittleren Handlungen wäre völlig zwecklos gewesen, wenn Zenon nur Gute und ganz Schlechte hätte gelten lassen wollen[5]). In der That geht aus einer Äusserung

[1]) Metaph. 1011 b, 23.

[2]) S. S. 97 f.

[3]) Vgl. S. 58 ff. 127.

[4]) Die Rückübersetzung aus Seneca liefert Philo Iud. de monarch. II *μένουσι γὰρ οὐδὲν ἧττον ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν μετανοούντων οὐλαὶ καὶ τύποι τῶν ἀρχαίων ἀδικημάτων*. — Zur Sache vgl. Zen. apophth. 49.

[5]) Auf diesen Zusammenhang macht Cic. fin. IV 20, 56 aufmerksam.

Zenons hervor, dass er mit vollem Ernste an solche dachte, die eine Annäherung zum tugendhaften Leben vollzogen; jeder kann, drückt er sich aus, aus den Träumen merken, ob er fortschreitet (*προκόπτοντος*), wenn er im Schlafe sieht, dass er sich weder über etwas Schimpfliches freut, noch etwas Schreckliches und Ungerechtes an sich heranlässt oder thut, sondern wenn gleichsam wie in einer Meerestiefe, die infolge eines stillen Tages bis hinab sichtbar ist, das Vorstellende und das Leidenschaftliche an der Seele von der Vernunft durchströmt hindurchleuchtet (fr. 160)[1]. Es ist bemerkenswert, dass dem Fortschreitenden nur der negative Vorzug der Enthaltung von lasterhaften Handlungen zugeschrieben wird[2], wie auch, dass die Tugend der Verständigkeit gar nicht erwähnt wird. Diese Zenonische Grundtugend ist es offenbar, die dem Fortschreitenden vor allem abgeht, zudem dass die Anlage zur Leidenschaftlichkeit noch in ihm ist. Die Nichtweisen sind teils so, dass sie auf keine Weise zur Weisheit gelangen können, teils so, dass es ihnen gelingt, wenn sie darnach streben. So ist Platon, wenn er nicht weise ist, doch nicht in derselben Lage wie der Tyrann Dionysios; für

---

[1]) Die hohe Wertung des Traumes, in welchem die Seele, ungestört von der Aussenwelt, ein reines Innenleben zu führen scheint, erinnert an Aristoteles (Zeller II 2³ S. 360 Anm. 1 *ὅταν* u. s. w.), Epikuros (Zeller, III 1³ S. 389), aber auch an neuere Denker wie Fichte, Fortlage, Troxler. Ähnliche Lehren des Epikteto's (Bonhöffer I S. 25) empfangen so eine Beleuchtung. Chr. urteilte, im Kampfe gegen die Akademie, anders: Cic. divin. II 61, 126 praesertim cum Chrysippus Academicos refellens permulto clariora et certiora esse dicat quae vigilantibus videantur quam quae somniantibus.

[2]) Auch die Widerlegung des Chr. durch Poseidonios Gal. 398 K. hätte wenig Sinn, wenn Chr. neben den *σοφοί*, welche die Güter für herrlich und unübertrefflich halten, nicht noch *προκόπτοντες* angenommen hätte, die sich vor der Lasterhaftigkeit in acht nehmen, da sie von derselben grossen Schaden erwarten.

letzteren ist es das Beste zu sterben, weil er an der Weisheit verzweifeln muss, für jenen das Beste zu leben wegen der Hoffnung auf Weisheit (Zen. Cic. fin. IV 20, 56)[1]). Mit Recht wird bei Cicero die Stellung dieser Gruppe unter den Schlechten verglichen mit der Stellung der *προηγμένα* unter den *μέσα*; denn ursprünglich hatte Zenon behauptet: alle Nichtweisen seien in gleichem Masse unglücklich (Cic. fin. IV 19, 55). Es lag eben im Charakter des Zenon, auf diesem Wege offenkundige Schwierigkeiten zu umgehen. Die Fortschreitenden bilden demnach durchaus nicht etwa eine gleichberechtigte Mittelstufe zwischen den Guten und Schlechten; die *προκοπή* auf diese Höhe zu heben, war erst den Peripatetikern vorbehalten (D. L. VII 127; vgl. Stob. ecl. II 133, 6 W.). Chrysippos nahm mehrere Grade unter den Fortschreitenden an; er spricht von solchen, die bis zu einem gewissen Grade fortgeschritten sind (*οἱ ἐπὶ πόσον προκεκοφότες*), wie Leukon von Bosporos und Idanthyrsos der Skythe waren (Chr. Stoic. rep. 1043 d), und von einem, der auf dem Gipfel des Fortschreitens ist (*ὁ ἐπ᾽ ἄκρον προκόπτων*). Dieser Letztere erfüllt alles Zukommende auf alle Weise und lässt keines beiseite. Das Leben desselben ist noch nicht ein glückliches; aber es kommt ihm das Glück von selbst hinzu, wenn diese mittleren Handlungen die Qualität des Dauerhaften (*βέβαιον*) und des Wesentlichen (*ἑκτικόν*), wie es zur Tugend gehört, hinzuerhalten und eine eigene Festigkeit bekommen (Chr. Stob. flor. 103, 22)[2]). Bezeichnet dieser Fortschreitende die äusserste Grenze gegen das Glück hin, so gibt es nach

---

[1]) Die Angabe Ciceros ist vertrauenswürdig, da Chr. (Stoic. rep. 1042 d) unter Umständen es für Pflicht des Glücklichen hält das Leben zu verlassen und für Pflicht des Unglücklichen dazubleiben; Chr. würde nicht Platon, sondern den Dion neben den Dionysios gesetzt haben.

[2]) Auf Äusserungen des Chr. über die *προκοπή* scheint Epict. diss. I 4, 6 ff., (vgl. ebd. 28) anzuspielen.

der entgegengesetzten Seite hin andere Schlechte, die den Gipfel alles Unglücks erklimmen (Chr. Stoic. rep. 1048 e) [1]. Chrysippos hatte vielleicht etwas mehr Grund, dem Fortschreitenden ein grösseres Augenmerk zu widmen als Zenon, der nicht von vornherein abgeneigt ist, dem Platon noch die Weisheit zuzuerkennen [2]), und als Ariston, der viele weise werden lässt (Stob. flor. 119, 18). Denn nach jenem darf man zufrieden sein, wenn es einen (fr. 129, 66 Gercke) oder auch zwei (fr. 136, 7. 137, 3 Gercke) Weise gibt [3]); die andern Menschen sind schlecht (ebd. Cic. Tusc. III 5, 10). Ja er gesteht, dass weder er selbst noch irgend einer seiner Schüler oder Meister gut sei (Chr. Stoic. rep. 1048 e). Kleanthes meint in seinem Gottesbeweis, der wohl durch Cicero weiterwirkte (fr. 51): In Schlechtigkeit wandelt der Mensch die ganze Zeit oder doch die meiste; denn gesetzt, er wird einmal der Tugend Herr, so wird ers erst spät, an der Neige des Lebens [4]). Ariston verübelt es den in hohem Alter weise Gewordenen nicht, wenn sie am Leben hängen. Denn wie die, welche spät geheiratet haben, lebensfreudig sind, um ihre Kinder

---

[1]) Vgl. Zenon über die numeri des *καθῆκον* S. 144.

[2]) Nach Tatian ad Graec. patr. 811 b Mign. hielt Zenon die Schlechten für viel zahlreicher als die Guten, nahm also doch eine gewisse Anzahl Guter an.

[3]) Den Ausdruck, der Weise sei so selten wie der Vogel Phoinix (Greif) bei den Äthiopen, scheint Diogenianos (fr. 136, 9 Gercke) von Chr. entlehnt zu haben.

[4]) Kleanthes will zwar hier nachweisen, dass der Mensch im Vergleich zu Gott *οὐ τέλειον ζῷον, ἀτελὲς δὲ καὶ πολὺ κεχωρισμένον τοῦ τελείου* sei. Aber obiger Passus ist, weil *ἀρετή* und *κακία* genannt sind, rein ethisch gemeint und für die Ethik verbindlich. (Wegen *περιγίνεσθαι* vgl. Herakleitos Stob. flor. 3, 84). Vgl. Zen. apophth. 49: „Nichts bedürfen wir so sehr als die Zeit. Denn kurz ist in der That das Leben und lang die Kunst, und noch viel mehr die, welche imstande ist, die Krankheiten der Seele zu heilen“.

erziehen zu können, so wünschen auch die, welche spät der Tugend teilhaftig geworden sind, dieselbe zu erziehen (Stob. flor. 119, 18)[1]. Chrysippos ermahnt, offenbar in parainetischen Schriften, von früh an nach der Verständigkeit zu streben; denn eine Verständigkeit von nur einem Augenblicke sei nicht einmal wert, dass man den Finger drum rühre (Stoic. rep. 1046 c d)[2].

Gute Anlage.

Innige Beziehung zu der eben besprochenen Frage hat die wohl in letzter Linie von Aristoteles (eth. Nicom. 1114 b, 8) angeregte Diskussion betreffs der guten Anlage zur Tugend, über die Kleanthes sich in der Schrift *περὶ εὐφυίας* erging. Die Meinungen der Stoiker waren verschieden. Ein Teil behauptete, zur Erlangung der Weisheit sei in jedem Falle unbedingt gute Naturanlage nötig. Ein anderer Teil nahm an, dass der Mensch nicht nur von der Natur aus zur Tugend wohlgeeignet (*εὐφυής*) werde, sondern dass manche auch durch Ausbildung (*κατασκευή*) dahingelangten[3]; letztere beriefen sich auf das Sprichwort:

μελέτη χρονισθεῖσ' εἰς φύσιν καθίσταται[4]),

---

[1]) Das Gleichnis und der Gedanke an die späten Weisen sprechen mehr für den Chier als für den Koer, an dessen Tithonos zunächst zu denken wäre. Der Satz im Cato maior — der Dialog nimmt auf den Tithonos Bezug: — nemo enim est tam senex, qui se annum non putet posse vivere (7, 24) hat eine andre Spitze und ganz andren Zusammenhang.

[2]) Vor *καίπερ* nehme ich mit Wyttenbach Schluss der Worte des Chr. an. Der Gedanke schon Aristot. eth. Nicom. 1098 a, 18 *μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ* (von Simplicius im Kommentar zu Epiktetos wiederholt).

[3]) Ein Niederschlag dieses Streites liegt wohl in dem Satze poëta nascitur, fit orator, sowie in Senec. de ira II 10, 5 neminem nasci sapientem, sed fieri vor.

[4]) Derselbe Vers Stob. ecl. II 202, 3 W. *Ἐγχρονίζεσθαι* Chr. Gal. 419 K.

und definierten die *εὐφυία* als Eigenschaft (*ἕξις*), die von Natur aus o d e r infolge Ausbildung zur Tugend geeignet sei, oder als Eigenschaft, gemäss der manche leicht fähig sind, die Tugend aufzunehmen (*εὐανάληπτοι*). Entsprechend ist die gute Abstammung (*εὐγένεια*) eine Eigenschaft, die infolge Abstammung (*γένος*) oder Ausbildung geeignet ist zur Tugend (Stob. ecl. II 107, 14 W.)[1]. Die erste Ansicht entstammt wohl den Kreisen, die das Idealbild des Weisen in nebelhafte Ferne rückten und die Tugend nicht für lehrbar hielten. Die letztere ist zweifellos die altstoische[2] und der Vers lässt unmittelbar an Chrysippos denken. Nach dessen Ansicht sind die Menschen von der Natur teils von vornherein auf heilsame und nützliche Weise gebildet oder roh, unwissend und durch keinerlei Hilfe seitens der Wissenschaft gestützt (fr. 30 Gercke), worin doch liegt, dass die ethische Wissenschaft der natürlichen Schwäche einen gewissen Rückhalt zu geben vermag. Die Charaktere der Menschen, sagt derselbe, werden so und so (*τοιὰ καὶ τοιά*) durch die verschiedenen Sitten (fr. 129, 75 Gercke)[3] und durch Erziehung (Stoic. rep. 1043 d)[4])

---

[1]) Vgl. den unechten Brief Zenons D. L. VII 8, wo zur *εὐγένεια* eine *μετρία ἄσκησις* und ein Lehrer verlangt wird, damit die *εὐγένεια πρὸς τὴν τελείαν ἀνάληψιν τῆς ἀρετῆς* schreite. Zuvor heisst es dort: Wer nach Philosophie strebt und der vielgerühmten Lust ausweicht, neigt nicht nur von N a t u r zum Adel, sondern auch durch seinen freien Willen.

[2]) Poseidonisch kann diese nicht sein; denn Strabo geogr. I 102 a. E. muss die Ansicht, dass die Babylonier und Ägyptier nicht nur durch *φύσις*, sondern auch durch *ἄσκησις* und *ἔθος* Philosophen sind, gegen Poseidonios in Schutz nehmen.

[3]) Hier wird von der *ἠθική* gesprochen. Das Wortspiel *ἤθη—ἔθη* ist Aristotelisch (Stob. ecl. II 117, 2 W.; vgl. wegen der *ἔθη* Aristot. Pol. VII 12, 6; 13, 21 ff.). Simplicius in cat. 76, 34 bekämpft die (alte) Stoa mit ihren eigenen Waffen, wenn er darauf hinweist, dass die Tugend durch *φύσις* u n d *ἔθος* bedingt sei.

[4]) Auch hier ist von *ποιοὶ γίνεσθαι* die Rede.

Bei uns dürfte es stehen, hinsichtlich des Charakters irgend eine bestimmte Eigenschaft zu bekommen (*ποιοὶ γίνεσθαι*) und wesentliche Beschaffenheiten (*ἕξεις*) zu erwerben. Deshalb werden, während viele in schöner Weise zur Tugend angelegt sind, einige, die schlechter angelegt sind, oft besser, indem sie die Mangelhaftigkeit der Natur heilen nach Möglichkeit (fr. 130 Gercke). Als äusseres Erkennungszeichen der guten Anlage zur Tugend betrachtete, einer sokratisch - kynischen Anschauung folgend[1]), Zenon die Schönheit (D. L. VII 129)[2]).

Τέλος und *σκοπός*.

Durch die Unterscheidung der *σοφοί* und *προκόπτοντες* fällt vielleicht auch auf die Unterscheidung zwischen *τέλος* und *σκοπός* Licht, die als Spitzfindigkeit zu gelten pflegt. Nech gewissen Stoikern ist die *εὐδαιμονία* als *σκοπός* vorgelegt (*ἐκκεῖσθαι*), während das Erreichen des *σκοπός*, nämlich das *εὐδαιμονεῖν*, das *τέλος* ist (Stob. ecl. II 77, 25 W.). Gewiss erinnert diese Unterscheidung an die zwischen *κατόρθωμα* und *κατόρθωσις*[3]). Allein hier wird die begriffliche Trennung mit besonderer Prä-

---

[1]) S. E. Norden, 19. Suppl.-Bd. zu Fleckeis. Jahrb. 1893 S. 371ff.

[2]) Vgl. Stob. ecl. II 111, 4 W. *βασιλεῖ . . . . καὶ εὐφυίαν ἐμφαίνοντι καὶ φιλομάθειαν* (wieder Systematisierung dessen, was Chr. über barbarische Könige wie Leukon und Idanthyrsos bemerkt hatte; vgl. S. 124, 1). — Als *προηγμένα δι' αὑτά* (= *κατὰ φύσιν*) erscheinen D. L. VII 107 die *εὐφυία* der Seele (D. L. VII 106. Stob. ecl. II 81, 1 W.), *προκοπή, τέχνη,* als *πρῶτον κατὰ φύσιν περὶ τὴν ψυχήν* und *ὑποτελίς* die *εὐφυία* Stob. ecl. II 48, 1 W. Die *εὐφυία ψυχῆς* übertrifft hinsichtlich der Tugend die *εὐφυία σώματος* Stob. ecl. II 82, 2 W. Vgl. Plut. quaest. conv. II 3, 2, 4 *ὡς γὰρ ἡ προκοπὴ μέσον εὐφυΐας εἶναι δοκεῖ καὶ ἀρετῆς* (der Passus ist voll stoischer Terminologie). Gewisse *ἀδιάφορα* tragen eine solche *εὐφυία* bei, dass das Glück davon abhängt Stob. ecl. II 86, 14 W.; vgl. Bonhöffer, Epiktet II S. 195. *Εὐφυής* steht Stob. ecl. II 112, 7 W. synonym mit *τέλειος* und *σπουδαῖος*.

[3]) S. 133. Vgl. S. 19.

tension vorgetragen; sie muss, da sie an einer so hervorragenden Stelle auftritt, wie die Ziellehre ist, einen tieferen ethischen Sinn haben. Derselbe enthüllt sich bei folgender Deutung [1]): Als Ziel (*σκοπός*) ist das Glück jedem gesteckt, auch dem Schlechten, da alle Menschen Antriebe zur Tugend haben; der Fortschreitende strebt thatsächlich nach dem Ziele; nur der Gute hat es getroffen, nur er hat das *τέλος* [2]).

Hirzel hat die Einführung dieser Unterscheidung dem Panaitios gegeben [3]). Ich halte die Frage noch für offen [4]). Die Aufstellung von *ὑποτελίδες* durch Herillos und die Verlegung des *τέλος* von *ὁμολογουμένως ζῆν* zum *ἀδιαφόρως ζῆν* durch Ariston waren geeignet, Betrachtungen über den Begriff *τέλος* anzuregen; dem Herillos (Cic. fin. IV 15, 40) wie dem Antipatros von Tarsos (comm. not. 1070 f) wird eine Zweiheit der Lebensziele vorgeworfen. Die Trennung zwischen *σκοπός* und *τέλος* muss in der peripatetischen Schule schon vor Ariston von Kos aufgekommen sein, da dieser dieselbe bereits in die Rhetorik schulmässig hinüberträgt [5]). Die Peripatetiker aber berufen sich da, wo sie die Unterscheidung in der Ethik verwenden,

---

[1]) Diese wird durch Stob. ecl. II 77, 1 W. unterstützt.

[2]) Vgl. Simpl. in phys. 349 b, 8 Brandis und beachte die Ausdrücke *στοχάζεσθαι* (*ἔφεσις*). Simplicius führt die Unterscheidung auf das Aristotelische *τέλος* und *πρὸς τὸ τέλος* zurück. Wenn er den *ὑγιαίνων*, nicht das *ὑγιαίνειν* als *τέλος* (im Gegensatz zu *ὑγίεια*) nimmt, so bestätigt das nur die obige Auffassung. *Σκοπός* als das nur angestrebte Ziel Plut. Alex. virt. 2, 4. 337 a.

[3]) Unters. II S. 554 ff. Der Ausdruck *σκοπός* scheint der ältere zu sein. Schon Philebos (Plat. Phileb. 60 a) sagt: *ἡδονὴν σκοπὸν ὀρθὸν πᾶσι ζῴοις γεγονέναι καὶ δεῖν πάντας τούτου στοχάζεσθαι.*

[4]) Inzwischen hat auch Frank Olivier, De Critolao Peripatetico. Berlin 1895 S. 23 ff. sich gegen Hirzel ausgesprochen.

[5]) S. G. Thiele, Hermagoras. Strassburg 1893 S. 193 f.

offenbar auf eine fremde Ansicht[1]), und zwar auf die stoische[2]). In der Ausführung des Panaitios Stob. ecl. II 63, 26 W. ist die Unterscheidung gelegentlich einer andern Frage als selbstverständlich vorausgesetzt und nebenbei verwendet[3]). Schon Ariston nahm, um einen einzelnen Satz zu veranschaulichen, den Begriff *τέλος* streng wörtlich (Senec. ep. 94, 3), und Chrysippos gebraucht neben *τέλος* den Ausdruck *ὑποκείμενος σκοπός* technisch (Stoic. rep. 1040 f[4]), wie auch *σκοπός* in der Definition der *εὐστοχία* vorkommt[5]). Es ist daher immer noch die sprachlich einzig zulässige Auslegung der Stobaiosstelle (77, 25) vorzuziehen, wonach die Unterscheidung bereits von Kleanthes und Chrysippos herrührt.

Mit diesen allgemeinen Erörterungen zur parainetischen Ethik findet unsere Darstellung in gewisser Beziehung ihr Ende. Den Inhalt der parainetischen Ethik selbst hier wiederzugeben, verbieten zwei Gründe. Wie die stoischen Bücherkataloge und die Fragmente lehren, geht dieselbe ausserordentlich ins Einzelne; die Schriften des Chrysippos waren zudem von viel Polemik und Dichterzitaten durchsetzt. Weiter

---

[1]) Dies beweist das *εἰ* Stob. ecl. II 130, 21 W. Aristoteles gebraucht *σκοπός* und *τέλος* noch synonym, s. d. Index Aristot. s. v. *σκοπός* (Pol. 1331 b.). Ps. Plat. Sisyph. 391 a ist *σκοπός κείμενος* Bild, zum Beweise per analogiam). Auch Stoiker gebrauchen bei Ioh. Philop. in anal. pr. 143 a, 21 ff. beide termini synonym.

[2]) Das zeigt der Vergleich von Stob. ecl. II 130, 21 W. mit 77, 25 W.

[3]) Die Vorstellung der *ἀσπίς* (Stob. ecl. II 47, 9 W.) schwebt dem Panaitios nicht vor.

[4]) Vgl. Stob. ecl. 47, 7 W. *τὸ προκείμενον.* 77, 25 *ἐκκεῖσθαι.* Panaitios gebraucht zweimal (64, 1; 10) einfaches *κεῖσθαι.*

[5]) Nach Plut. soll. an. 962a unterschieden die Stoiker Chrysippeischer Richtung *ἀρχή* und *τέλος* der Tugend, sowie *στοχασμός, προκοπή, ὄρεξις τῆς ἀρετῆς.* Vgl. Aristot. eth. Nicom. 1094 a, 23 *καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες* mit Panait. ecl. 64, 1 *τοξόταις εἷς σκοπός.*

aber dürfte die Quellenanalyse späterer Schriftsteller, insbesondere der Plutarchischen Moralia, die erst, weil zusammenhängend, uns von der nacharistotelischen Philosophie und, da die Stoiker in ihren parainetischen Schriften auf Aristoteles' exoterische Schriften und Theophrastos' Studien zurückgingen[1]), wohl auch von der Aristotelischen exoterischen Litteratur ein lebensvolles Bild gewähren, hier noch wertvolle Züge bringen. Bei Cicero aber, der besonders in der Politik bekanntlich der Stoa so viel verdankt, ist es sehr schwierig, das Eigentum der alten Stoa auszuscheiden. Wir beschränken uns daher darauf, in einzelnen Punkten die Forschung weiterzuführen oder zu ergänzen.

---

§ 2.

Zur altstoischen Politik.

a). Der „Staat“ Zenons.

Das eigentliche Gebiet der parainetischen Philosophie war in Griechenland die Politik. Seitdem die Sophisten staatstheoretische Fragen aufgeworfen und Praktiker wie Phaleas und Hippodamos bestimmte Wünsche zur Verbesserung der bestehenden Zustände ausgesprochen hatten, waren die Staatsgebilde des Antisthenes, Platon, Aristoteles und Diogenes entstanden, wohl meist um an einem durchdachten Staatsideale ethische Grundsätze zu messen.

Umgekehrt ging Zenon von seinem Staatsideale aus; denn seit der Abfassung dieses Buches erlebte der Meister

---

[1]) Man beachte auch, dass zwei in der nikomachischen Ethik nur anspielungsweise vorgebrachte Verse von Chr. verwertet werden (s. S. 118, 2 und 105, 1).

erst seine ganze philosophische Entwickelung[1]). Es würde deshalb nicht Wunder nehmen, wenn sich etwa der Unterschied zwischen diesem Erstlingsversuch[2]) und einem späteren Werke als grösser herausstellen sollte, als der zwischen Platons „Staat“ und „Gesetzen“ ist.

In der That hat sich, wie bekannt, Zenon von der Richtung dieser Schrift später entfernt; wie weit jedoch, das lässt sich nur mutmassen.

Jene Richtung war die kynische[3]); auch für den Satz, beide Geschlechter sollten dieselbe Art der Gewänder tragen[4]) und kein Körperteil aus Rücksicht auf den Unterschied der beiden absichtlich verhüllt sein (fr. 177)[5]), kann auf kynische Vorbilder verwiesen werden.

---

[1]) Vgl. Cic. fin. IV 19, 54 ff.

[2]) Wir haben keinen Grund, gegen die einstimmige Überlieferung aller Zitate (bes. D. L. VII 131) statt *πολιτεία* mit C. Wachsmuth, De Zenone S. 5, als Titel *περὶ πολιτείας* zu setzen. Stoic. rep. 1033 b ist es nur auf Angabe des Inhalts, nicht des Titels abgesehen, wie *ῥητορεύειν* beweist. Auch sind nicht alle Einzelheiten jener Stelle auf jeden Stoiker zu beziehen; denn Zenon schrieb nicht *περὶ τοῦ δικάζειν*.

[3]) E. Wellmann, Fleckeisens Jahrb. 1873. 107, 438. Zu fr. 167 vgl. für Antisthenes Zeller, II 1[3] S. 248. D. L. VI 103, für Diogenes D. L. VI 73; vgl. 103 f. Über Zenons Verhältnis zu letzterem F. Dümmler, Antisthenica S. 4 f.

[4]) Hipparchia ging zu Krates in die Schule (D. L. VI 96 f.) und nahm dieselbe Kleidung an wie dieser (§ 97), den Philosophenmantel. Über die durch obigen Satz involvierte Forderung der Bildungsgleichheit s. später.

[5]) Von der emanzipierten Hipparchia wird (D. L. VI 97) erzählt: *ἀνέσυρε* (sc. *Θεόδωρος ὁ ἐπίκλην Ἄθεος*) *αὐτῆς θοἰμάτιον· ἀλλ᾽ οὔτε κατεπλάγη Ἱππαρχία οὔτε διεταράχθη ὡς γυνή*. Der Syllogismus, mit welchem dort die Anekdote beginnt, ist derselbe, den Zenon mit dem Worte *τρίβειν* Sext. E. Pyrrh. III 205 anstellt, vgl. auch die von Chr. in seiner Politeia erzählte Anekdote über Diogenes (Stoic. rep. 1044 b = D. L. VI 69) und einen weiteren Ausspruch des Diogenes (D. L. VI 69 *εἰ τὸ ἀριστᾶν κτέ*). Da in ersterer Anekdote Hipparchia siegt, könnte Zenon in letzter Linie die Quelle sein.

Dieser Charakter des Zenonischen Staates macht aber die Bewunderung und Befehdung, die später gerade diesem und nicht auch denen des Antisthenes und des Diogenes zu teil wurden, noch nicht verständlich. Teilweise lag der Grund hierzu gewiss darin, dass die Gegner der römischen Zeit es nicht mehr mit dem Kynismus zu thun hatten, dessen litterarische Leistungen die mittlere Stoa anzuerkennen keine Pflicht hatte[1]). Denn der Streit um die *πολιτεία* scheint im Zeitalter des Philodemos am heftigsten entbrannt zu sein, da es darauf ankam, den Stoikern bei den Römern den Rang abzulaufen. Wenigstens nimmt die Beanstandung der Knabenliebe mehr auf römische als auf griechische Gefühle Rücksicht. Zum anderen Teile aber ist der Zenonische Staat sogar noch um eine Nuance kynischer als die von den genannten Kynikern erdachten[1]). Das wird offensichtlich durch eine Vergleichung der verschiedenen Formeln, deren sich die drei Philosophen für das Gesetz der Weibergemeinschaft bedienten[2]). Ebenso ist

---

[1]) Der schwer zu erklärende Ausdruck *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς* D. L. VII 4 soll vielleicht andeuten, dass die Politik in den grässlichsten Stunden der Hundstage, auf der tiefsten Stufe der Hündischkeit geschrieben wurde. Das *ὅτε* bei D. L. spricht für temporale Auffassung des sonst gerne lokalen *ἐπί* c. gen. Ein Wortspiel mit dem salaminischen *Κυνός — οὐρα* anzunehmen verbietet der Artikel *τῆς τοῦ*.

[2]) Antisthenes D. L. VI 11 *γαμήσειν τε* (sc. *τὸν σοφὸν*) *τεκνοποιίας χάριν ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξί.* Diogenes ebd. § 72 *καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλα τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι.* Zenon VII 131 = fr. 176 *καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι.* In diesen knappen Formeln ist nicht nur *ἐντυχών*, sondern wohl auch *χρῆσθαι* statt *συνεῖναι* für Zenon gravierend. Wie abscheulich konsequent Zenon das ausdachte, ist aus Sext. Emp. Pyrrh. III 205. 206 zu erkennen. Beide Stellen sind durch Vermittelung des Chr. erhalten, dem der ganze Passus bei Sextus entnommen ist, und da die *πολιτεία* des Chr. genannt wird, mag auch die des Zenon zu grunde liegen; ja vielleicht ist der für Chr. falsche Titel *ἐν τῇ πολιτείᾳ*

das Wort Zenons: „Man glaube nicht mehr Münzen fertigen zu sollen, da sie weder zum Tauschhandel noch in der Fremde nütze sind (fr. 168)“ ein völliger Verzicht auf jedes Tauschmittel, während Diogenes doch wenigstens das Knöchelgeld aufnimmt [1]). Und wenn der Stoiker den Bau von Heiligtümern und Gymnasien verbietet (fr. 166), so ist er wenigstens konsequenter als der Kyniker, der zwar meint, es sei nichts Unrechtes aus einem Tempel etwas wegzunehmen (D. L. VI 73), aber das Bestehen von Tempeln, wie es scheint, nicht anstössig findet und der körperlichen Übung eine gewisse Berechtigung gibt (ebd. § 70)[2]). Selbst der Kosmopolitismus ist bei Zenon mit grösserer Klarheit und Strenge entwickelt als bei Diogenes. Die Äusserung des letzteren lautet allgemein physisch: Die einzig richtige Verfassung ist die im Kosmos (§ 72)[3]). Zenon wendet das auf die Politik an und drückt sich ganz bestimmt aus. Er will keine einzelnen Städte und Gaue, deren jeder ein einzelnes Sonderrecht habe; alle Menschen auf der Welt sollen Gaugenossen und Mitbürger sein, e i n e Lebensweise und e i n e Sitte herrschen in der Herde, die auf gleicher Weide durch ein gemeinsames Gesetz genährt wird (fr. 162)[4]).

---

dadurch entstanden, dass Sextus die Zenonische *πολιτεία* mit der Chrysippeischen Schrift *περὶ πολιτείας* verwechselte. — *Ἐντυχών* ist auch im Sinne der Öffentlichkeit zu nehmen; sowohl Diogenes (D. L. VI 69) als auch Krates und Hipparchia (§ 97. Sext. E. Pyrrh. I 153. III 200) scheuten das Ärgernis nicht.

[1]) Da Chr. letzteres nur von Diogenes meldet, besteht hohe Wahrscheinlichkeit, dass Zenon das Knöchelgeld nicht erwähnt hatte.

[2]) Antipathie der Kyniker gegen körperliche Übungen kann daher für Zenon nicht massgebend gewesen sein, wie W e l l m a n n S. 438 anzunehmen scheint.

[3]) Epict. diss. II 10, 1 ist unter *κόσμου πολίτης* ein Bürger des allgemeinen Kosmos (Welteinrichtung) verstanden.

[4]) Sollte Zenon nicht auf das Weltreich Alexanders hingewiesen

Vergegenwärtigt man sich den persönlichen Charakter beider Männer, so erscheint dieser Hyperkynismus Zenons als ein psychologisches Rätsel. Dasselbe löst sich, wenn wir bedenken, dass der „Staat" Zenons gegen Platon gerichtet war [1]. Schon in der Wortstellung verrät sich der erregte Ton der Polemik [2]. Pearson sah bereits, dass das Verdikt über die Münzen dem Widerspruch gegen Platon (Rep. 371 b) seine schroffe Form verdankt. Ebenso entpuppt sich das Verbot der Tempel, Gerichtshöfe und Gymnasien als eine Anklage auf Inkonsequenz gegen Platon, der in seinen „Gesetzen" wohl den Bau von Mauern als unnötig erklärt (778 d), aber Tempel (758 a. 771 a. 778 c), Gerichtsgebäude (766 d. 778 d) und Gymnasien (778 d) verlangt [3]. Platon hatte ferner keine schrankenlose Weibergemeinschaft aufgestellt; Mann und Weib werden von Behörden in planvoller Weise zusammengeführt und für den Verkehr der Geschlechter gelten be-

---

haben? Ein Kyniker Onesikritos, ein Schüler des Diogenes, zog mit Alexander und schrieb eine Erziehung desselben (D. L. VI 84).

[1]) Stoic. rep. 1034 f, wo jedoch nur der „Staat" Platons genannt ist. Clem. Alex. strom. V 594 b patr. 139 a Mign.; vgl. Hirzel, Unters. II 25 ff. Wellmann S. 437. Bei diesem Verhältnis ist es begreiflich, weshalb der Skeptiker Cassius vor allem diese Schrift zur Zielscheibe seiner Angriffe wählte; aus den *διατριβαί* hätte er noch ärgere Dinge beibringen können, für welche Platon nicht ebenfalls haftbar gemacht werden konnte.

[2]) D. L. VII 32 f. treten die Prädikatssubstantive (*ἐχθρούς* u. s. w., *πολίτας*) mit auffallender Kraft an den Anfang der Sätze.

[3]) Gegen den Bau der Tempel macht Zenon geltend, ein Tempel habe keinen (sittlichen) Wert und sei nicht heilig; denn er sei das Werk von (unweisen) Baumeistern und Handwerkern (Clem. Alex. strom. V 426 ist — des Plutarchos Angaben entsprechend — nach *ἅγιον* einzusetzen *οὐκ ἔστιν,* nach *οἰκοδόμων* ein *δ'*). Da Zenon die Handwerker nicht verächtlich machen wollen kann, ist wohl hiermit ein Hieb gegen Platon geführt, welcher die Handwerker im „Staate" von oben herab behandelt.

stimmte Gesetze unter Androhung schwerer Strafen (Rep. 459 e ff.). Wurde gegen diese Art der Weibergemeinschaft[1]) Einspruch erhoben, so war die Zenonische Fassung des kynischen Gebotes fast unvermeidlich [2]). Platon hatte dem Eros eine grossartige Rolle zugedacht und ihm die schönsten Kinder, Erkenntnis und Tugend (Rep. 402 e f. 485 b c. Leg. 836 c d) gegeben; dagegen setzt Zenon die Behauptung: Der Eros schafft wohl Freundschaft und Freiheit, auch Einigkeit, aber nichts anderes. Er ist nur ein Mithelfer zum Heile des Staates (fr. 163)[3]). Mit diesem halben Zugeständnis an den Eros hat sich aber Zenon eine starke Abweichung von Antisthenes zu schulden kommen lassen, welcher den Eros verdammte[4]). Auf die allgemeine Verwandtschaft im Platonischen „Staate" zielt es daher, wenn Zenon sagt: „Privatfeinde, Reichsfeinde, Sklaven und Fremde sind für einander alle die, welche nicht gut sind, und zwar sowohl die Eltern für die Kinder als auch die Brüder und die Verwandten für die Ver-

---

[1]) Vgl. besonders Rep. 461 b *ὅταν δὲ δὴ οἶμαι αἵ τε γυναῖκες καὶ οἱ ἄνδρες τοῦ γεννᾶν ἐκβῶσι τὴν ἡλικίαν, ἀφήσομέν που ἐλευθέρους αὐτοὺς συγγίγνεσθαι ᾧ ἂν ἐθέλωσι πλὴν θυγατρὶ καὶ μητρὶ καὶ ταῖς τῶν θυγατέρων παισὶ καὶ ταῖς ἄνω μητρὸς καὶ γυναῖκας αὖ πλὴν υἱεῖ καὶ πατρὶ καὶ τοῖς τούτων εἰς τὸ κάτω καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω.* Dagegen gestattet Platon 461 e die Verbindung von Bruder und Schwester unter gewissen Bedingungen.

[2]) Die Äusserung über den Verkehr zwischen Mutter und Sohn richtet sich demnach gegen Platons Verbote in diesem Punkte (Rep. 462 b—e). Eine ähnliche Spitze in der Frage der Knabenliebe werden die Ausführungen über die *διαμηρισμοί* (Plut. quaest. conv. III 6, 1. Philodem. de philos. col. XIII) gehabt haben; *διαμηρίζειν*, ein wohl von der Komödie entlehntes Wort, steht von Knabenliebe Zen. fr. 179. 181; vgl. D. L. VII 172. Schon Aristoteles Pol. 1262 a, 37 hatte hier Ausstellungen gemacht.

[3]) Dass Polemik geübt wird, besagt das kräftige *ἄλλου δ' οὐδενός*. Aus D. L. VII 129 ist zu schliessen, dass nicht der Eros die Tugend, sondern die Tugend den Eros erzeugt.

[4]) S. Hirzel II S. 37.

wandten. Bürger, Freunde, Verwandte und Freie[1]) sind nur die Guten" (fr. 154. 149)[2]). Damit gewinnt die Verwerfung der enkyklischen Fächer, das Verlangen gleicher Kleidung für Mann und Frau[3]), die doch auch schon Platon teilweise für gleichberechtigt erklärt hatte, und das absonderliche Gesetz der Entblössung[4]) eine gewisse Schärfe, und auch sonst wird der Widerspruch gegen Platon nicht ausgeblieben sein[5]). Die scheinbaren Berührungen zwischen Zenon und Platon sind daher nur dieselben, die zwischen Platon und dem Kynismus stattfinden[6]). Ganz ohne Folgen ist die Beschäftigung mit Platon für Zenon nicht gewesen; doch scheinen diese mehr in der Form sich geltend gemacht zu haben[7]).

---

[1]) Vgl. Zen. fr. 157. 163. Aus D. L. VII 122 ist zu entnehmen, dass Zenon sagte: Die Weisen sind frei. Chr. teilte diese Ansicht.

[2]) Die Folgerung des Skeptikers, dass bei den Stoikern Eltern und Kinder Feinde seien, da sie nicht weise sind, beruht auf böswilliger Ausbeutung des Begriffes σοφός.

[3]) Sokrates will (vergleichsweise) für beide verschiedene Kleidung Symp. 2, 3. (Pearson zu fr. 177).

[4]) Vgl. Plat. Leg. 833 c f. 772 a, Rep. 457 a (452 a f.). Zeller III 1³ S. 281 Anm. 4. Doch kann Zenon nicht an gymnastische Übungen gedacht haben, was Pearson (zu fr. 177) richtig hervorhebt.

[5]) Platon duldete die Privatverehrung der Götter nicht (Leg. 910 c). Zenon meinte, man solle die Städte nicht mit Weihgeschenken, sondern mit den Tugenden der Bewohner schmücken. Diese Stelle zieht Wachsmuth, De Zenone I S. 5, mit Recht zur πολιτεία, da sie Stobaios (flor. 43, 88) im Abschnitte περὶ πολιτείας aufführt; vgl. Epiphan. Diels Doxogr. 592, 21 (D. L. VII 119).

[6]) Die Bemerkung R. Pöhlmanns, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. München 1893 S. 611 Anm. 3, wird überflüssig durch die Klammern, die Cobet D. L. VII 131 mit Recht anbringt.

[7]) Der Gedankengang ist im allgemeinen und in einer Einzelheit derselbe. Mit dem δίκαιος begann Platon, mit dem σοφός Zenon. In die Mitte fallen bei beiden Weibergemeinschaft und verwandte Fragen (Ständeunterschied). Gegen Schluss hat Platon die besten Staatsformen

Zenons Politeia ist nach all dem Gesagten an den Schluss der kynischen Staatsideale zu stellen. Sie ist eine Steigerung des Staates der Weisen[1]), zu dem schon Antisthenes den Grund gelegt hatte (D. L. VI 11). Wenn Platon am liebsten den Philosophen die Leitung seines Staates übertragen will, so lässt Zenon den ganzen Staat aus Weisen bestehen; dafür, dass er in seinem Idealstaate auch den Thoren einen Platz gönnte, fehlt jeder Anhaltspunkt. Im Gegenteil ist der Wegfall aller richterlichen Thätigkeit, aller Tauschmittel des Weltverkehrs und der formalen Bildung nur dann denkbar, wenn jedes Staatsglied ein sittliches Ideal ist und sich in der Tugend voll befriedigt findet[2]). Die Frage der Gütergemeinschaft hat

---

und die *εὐδαιμονία*, Zenon die Negation aller Staatsformen durch die Internationale und die damit verbundene Eudaimonie; denn Ton und Inhalt von fr. 162 lassen in demselben einen Schlussgedanken vermuten, und Plutarchos sagt *εἰς ἓν τοῖτο συντείνει κεφάλαιον*. Der stoische Unterweltsmythos (Hirzel, Unters. II S. 25 Anm. 1) passt sehr schlecht zu dem bisher bekannten Inhalt der *πολιτεία*. Die Einzelheit ist die gleiche. Reihenfolge *ἱερά, δικαστήρια, γυμνάσια* Plat. Leg. 778 c ff., Zen. D. L. VII 33, wobei beide Male die *ἱερά* stärker hervortreten. Auch der Ausdruck Platons hat abgefärbt; s. z. B. *δημιουργεῖν* D. L. VII 134 u. K. Brinker, Das Geburtsjahr des Stoikers Zeno u. s. w. Progr. des Realgymn. Schwerin 1888 S. 8 ff.

[1]) *σοφοί* D. L. VII 121. 131. *σπουδαῖοι* D. L. VII 32 f. Besonders aus der Konklusion des Gegners erhellt, dass Zenon von *σοφοί* gesprochen hatte. Vgl. was Pöhlmann, Gesch. d. antik. Komm. S. 130 f aus Plutarchos mitteilt. Für den Tugendstaat spricht auch Cic. fin. IV 19, 54, Hirzel, Unters. II S. 34 Anm., bezieht in prima constitutione mit Recht auf die *πολιτεία*. Der Ausdruck weist auf eine schriftliche Fixierung (vgl. das Wortspiel § 53 litteram-paginas), ja constitutio steht gerne für „staatliche Einrichtung". Der rhetorische Ausdruck constitutio, der logische Begriff der Stoiker prima constitutio (genus quoddam probationis perimpossibile), constitutio Senec. ep. 94, 2 (= *σύνθημα*, wie collectio ep. 82, 9 = *συλλογισμός*) haben nichts damit zu thun. Quod aliud alio melius esset aut peius erinnert an Zen. D. L. VII 32.

unter dieser Voraussetzung weiter keine Bedeutung, weshalb auch Zenon, wie es scheint, von derselben gänzlich schwieg. Mit der Beseitigung jeder staatlichen Form geht die totale Uniformierung des ganzen Menschengeschlechtes Hand in Hand. Die individualistische Tendenz des Kynismus ist damit noch nicht verlassen[1]; denn eben die allgemeine Gleichheit und das allgemeine Gesetz, dem jeder für sich nachlebt, ermöglicht die Versenkung in sich selbst und überhebt die Staatsglieder der Sorge für die Gemeinde. Will man ein Gemeinschaftsprinzip finden, so ist dies einzig in der Gemeinsamkeit der sittlichen Interessen zu suchen; dieses Prinzip hatten aber auch schon die Kyniker. Die Aufhebung der Ehe beweist mehr als alles andere, dass jede altruistische Auffassung des Staatslebens bei Zenon geschwunden ist. Keinesfalls gab er sich die Mühe, eine Organisation für seinen weltumspannenden Staat zu ersinnen, was bei der Enge der antiken Erfahrung trotz des makedonischen Weltreiches unmöglich war. Ist jedes einzelne Staatsglied gut, so ist es auch das Ganze[2]. Dabei konnte es ihm freilich nicht einfallen, die Städte in eine Reihe von Eremitenklausen aufzulösen; er erkennt in seinem „Staate“ die Städte an[3]. Schon

---

[1]) Ich kann hier Pöhlmann, Gesch. d. antiken Kommunismus S. 611 ff., nicht beistimmen.

[2]) Zenon hat nach Ausweis des Bücherkatalogs mehrbändige Werke verschmäht; so umfasste auch die Politeia nur ein Buch, wie die Art der Zitate beweist (*ἐν ἀρχῇ*, die zweihundertste Zeile; vgl. C. Wachsmuth, Rhein. Mus. 34, 39 f. 1879). Das Thema der Politeia füllte aber bei Platon viele Bücher; was bei Zenon durch den Wegfall des Dialogs an Raum gewonnen ward, ging durch die Polemik zum guten Teile wieder verloren. Unter diesen Verhältnissen kann Zenons Politik nicht eingehende positive Bestimmungen enthalten haben.

[3]) D. L. VII 33 *ἐν ταῖς πόλεσιν*. Stob. flor. 43, 88 *τὰς πόλεις*. In der Schilderung des Wiedererwachens der Welt nach dem Weltbrande (fr. 55) teilt Zenon in Stadt, Dorf und Ackerland ein.

Diogenes hatte gelegentlich deduziert, die Stadt sei etwas Gutes (D. L. VI 72)[1]. Kleanthes begründet später diesen Satz in einem eigenen Syllogismus: Wenn eine Stadt eine zum Wohnen geschaffene Einrichtung ist, in die man fliehen kann, um Recht zu geben und zu nehmen, ist dann eine Stadt nicht etwas Gutes? Nun ist aber die Stadt ein derartiger Wohnsitz. Also ist sie etwas Gutes (Stob. ecl. II 103, 9). Entfernt sich auch die Begründung vom Geiste der Zenonischen Politeia, so ist doch kaum zu bezweifeln, dass der bewiesene Satz selbst mit dieser Schrift nicht im Widerspruche lag. Nach einem andern Stoiker[2] wird der Begriff *πόλις* dreifach gebraucht, im Sinne eines Wohnsitzes, im Sinne einer Vereinigung von Menschen und drittens in beiden Bedeutungen zusammen; als gut gelte die *πόλις* im Sinne einer Menschenvereinigung wie auch in der doppelseitigen Bedeutung wegen der Beziehung auf die Einwohner (Stob. ecl. II 103, 17 W.). Das Verbot der Absonderung in Städte ist nur im kosmopolitischen Sinne zu nehmen und im Gegensatze zu der einseitig nationalen Auffassung des Platon und Aristoteles, die sich von der Vorstellung der griechischen Stadtgemeinde nicht hatten losreissen können[3] und sich gegenüber der griechischen Sonderbündelei lediglich zu einem gemeinhellenischen Staatsideale aufgeschwungen hatten[4]. In dieser Beziehung ist der Titel einer Zenonischen Schrift von eigentümlichem Interesse. Kein Grieche, der *περὶ παιδείας* schrieb, hat sich veranlasst gefunden, zu betonen,

---

[1]) S. S. 222.

[2]) Wahrscheinlich Chr.; vgl. Diels Doxogr. S. 465, 14, wonach der Kosmos ein System aus Göttern und Menschen und gleichsam ein Staat ist (464, 23). Für *ἐνοικούντων* Z. 22 ist vielleicht *ἐναρχόντων* zu geben.

[3]) R. Schöll, Über die Anfänge einer politischen Litteratur bei den Griechen. Festr. d. bayr. Ak. 1890 S. 36.

[4]) Plat. Rep. 470 c—e. Arist. Pol. VI 1. 1327 b, 19.

dass er speziell die griechische Bildung im Auge habe, da sich die griechische Art für den Griechen von selbst verstand. Zenon ist der einzige, der den hellenischen Charakter sofort im Titel (περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας) hervorheben zu müssen glaubte[1]). Mit welchen Motiven der kosmopolitische Gedanke bei Zenon zusammenhing, zeigt die Nachricht[2]), er habe sich stets als Bürger seiner Vaterstadt betrachtet wissen wollen, die halbsemitische Einwohnerschaft hatte. An der Forderung des Kosmopolitismus hielt die Stoa fest, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass dabei bereits die alte Stoa sich nicht nur auf Antisthenes und Diogenes, sondern auch schon auf den verehrten Sokrates berief[3]).

Eine Kritik des Zenonischen Staatsideals, welches den Verzicht auf jede Staatsordnung bedeutet und den anarchistischen Konstruktionen unserer Tage gleicht wie Platons Staat den sozialistischen, ist hier füglich nicht

---

[1]) Vielleicht im Gegensatz zu περὶ τῆς Κύρου παιδείας?

[2]) Antigonos von Karystos D. L. VII 12. Antipatros Stoic. rep. 1034 a.

[3]) Die schlecht beglaubigte Anekdote (vgl. O. Apelt, Beitr. zur Gesch. d. griech. Philos. S. 339 ff.) findet sich bei Cicero (Tusc. V 37, 108), aber auch bei Epiktetos (diss. I 9, 1), ausserdem Plut. de exil. 600 f (hier ist wohl εἴποι zu lesen statt εἶπεν). In allen drei Fällen ist stoische Quelle sehr wahrscheinlich. Die von Zeller II 1³ S. 140 Anm. 6 mit Recht beanstandete Form der Frage bei Cicero und Epiktetos weist auf die Chrienlitteratur. Das Apophthegma scheint mir auf den Kyniker Diogenes (D. L. VI 72) erst übertragen, da die feine Pointe (Κόσμιος analog Ἀθηναῖος bezw. Ῥόδιος, Κορίνθιος, lateinisch Mundanus analog Romanus) durch κοσμοπολίτης verloren geht. Dieselbe Pointe hat eine Anekdote bei Chr. (Athen. IV 159 d), nur dass bei Κόσμιος noch mit dem Adjektiv κόσμιος (s. D. L. VII 100) gespielt ist. Man vgl. Epikt. πρὸς τὸν πυθόμενον ποδαπός ἐστιν εἰπεῖν .... ὅτι Κόσμιος mit Chrys. πυνθανομένου δέ τινος αὐτοῦ ποδαπός ἐστιν ἀποκρίνασθαι ὅτι Πλούσιος. Auf Sokrates beruft sich in anderer Frage Kleanthes fr. 77.

am Platze. Für wichtiger halten wir, wie schon anderwärts geschehen ist, darauf aufmerksam zu machen, dass Zenon und seine Nachfolger[1]) auch später im allgemeinen, zumal in den Schriften *περὶ πολιτείας*, die kynische Richtung nicht verliessen. Zenon selbst trug in seinen *διατριβαί* und in der *ἐρωτικὴ τέχνη* noch recht drastische Ansichten vor, die als Erläuterung zu einigen Äusserungen der Politeia dienen können[2]). Kleanthes erwähnt, lobt und zitiert in der Schrift *περὶ ἐπιστήμης* die Politik des Diogenes[3]). Chrysippos erkennt in seiner Schrift *περὶ πολιτείας*[4]) die Politeia des Zenon an (D. L.

---

[1]) Ob die Polemik des Persaios gegen Platons Gesetze dem Kynismus schuld zu geben ist, oder ob Persaios sich als besseren Kenner des spartanischen Staatswesens aufspielen wollte, sei dahingestellt. — Nominalistisch und als Feind der *φύσις* drückt sich wieder Ariston aus: *φύσει γὰρ οὐκ ἔστι πατρίς, ὥσπερ οὐδ' οἶκος οὐδ' ἀγρὸς οὐδὲ χαλκεῖον . . οὐδὲ ἰατρεῖον· ἀλλὰ γίνεται, μᾶλλον δ' ὀνομάζεται καὶ καλεῖται τούτων ἕκαστον ἀεὶ πρὸς τὸν οἰκοῦντα καὶ χρώμενον.* Formell spricht für den Chier das *ἔλεγε*; sachlich auch die am Schlusse angedeutete *σχέσις πρός τι.* Die Stelle gehört ihm ganz; denn Plutarch hat dort (de exil. 600f) lauter Zitate: 1) Ariston, 2) Platon, 3) Tragiker.

[2]) Fr. 179. Fr. 180 muss demselben Werke angehört haben, da Sextus den Passus wieder in seinen beiden Werken anführt. Die gewaltsame Logik dieser Begründungen, welche alle feinen physischen und ethischen Unterschiede übersah, war echt stoisch, wie Seneca de ira I 16, 1 neque enim mihi irascor, cum sanguinem mitto lehren mag. Die tiefste Wurzel solcher Anschauungen war der Pantheismus, wie aus Clement. Homil. 5, 18 patr. 2, 188 Mign. erhellt.

[3]) Th. Gomperz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 29, 253 (1878). fr. 113.

[4]) Er schrieb mehrere Schriften über Politik (vgl. Stoic. rep. 1033 b). Dass er aber eine zweite Schrift *περὶ πολιτείας* verfasste, ist sehr fraglich, da sonst die Zitate nicht einfach mit *ἐν τῷ περὶ πολιτείας* eingeleitet sein könnten. Zu *πολιτεῖαι* aber im Aristotelischen Sinne (Gomperz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1878, 254) hatte der Ethiker keine Veranlassung; *ἐν ταῖς πολιτείαις* muss nicht einen Buchtitel bedeuten. Sollte in *ΑΛΛΗΣΑΣ* ein Partizip auf — *ήσας* stecken (*ἀνα-*

VII) 34)[1]) und findet nichts Anstössiges im Genusse des Menschenfleisches[2]) und in der Blutschande[3]). Er folgt sogar in der hyperkynischen Fassung des Gesetzes der Weibergemeinschaft. In der sachlichen Begründung geht er freilich nicht viel über Platon (Rep. 462 e ff.) hinaus, wenn er sagt: Wir werden alle Kinder in gleichem Masse lieben wie Väter, und die Eifersüchtelei wegen Ehebruchs wird wegfallen (D. L. VII 131). Chrysippos scheut sich nicht, eine widernatürliche schamlose Handlung und das daran gefügte gemeine Apophthegma des Diogenes beifällig zu erzählen (Stoic. rep. 1044 b)[4]). Auch

---

μνήσας)? Auch in der Schrift *περὶ πόλεως καὶ νόμου* scheint Chr. der Politik des Diogenes gedacht zu haben.

[1]) Vgl. § 131, wo das Zitat aus Zenon durch Chr. vermittelt ist.

[2]) S. S. 179 ff.

[3]) D. L. VII 188. Sext. Emp. Pyrrh. III 246 = math. XI 192 Pyrrh. III 205. Nach Pyrrh. I 160 wäre der Verkehr mit Müttern und Schwestern ein *ἀδιάφορον*. Stoic. rep. 1044f nennt Chr. *τὸ μητράσιν ἢ θυγατράσιν ἢ ἀδελφαῖς συγγενέσθαι* in einem Atem mit *φαγεῖν τι* und *προελθεῖν ἀπὸ λέχους ἢ θανάτου*. Epiphan. Diels Doxogr. S. 593, 1; der Zusatz *εἰς δὲ τὰ ἄλλα συνεφώνησε Ζήνωνι* kann natürlich nicht sagen, dass Chr. mit ersterem etwas dem Zenon Fremdes aufgebracht hätte. Das Verdienst des Chr. wird der Hinweis auf fremde Völker, wie Perser, Magier, Ägypter (vgl. Sext. Emp. Pyrrh. III 205 mit III 246 „bei vielen besteht die Sitte“), auf Tiere und auf Hera und Zeus (Homeros Σ 356) gewesen sein; das Material der ganzen Sextusstelle scheint wieder von Chr. entlehnt (s. S. 148), zumal auch der Genuss des Menschenfleisches (§ 207) erwähnt wird. Ps. Plut. parall. Graec. et Rom. 28. 312d ist der Name *Χρύσιππος* erdichtet; sollte nicht *Χρύσερμος* (vgl. 3. 306 c) zu lesen sein? Statt *Τόλουκερ* hat schon Baguet S. 353 *Βόλουκερ*.

[4]) Chr. ist hier augenscheinlich missverstanden: die Handlung des Diogenes ist in der Schätzung des Chr. keine Lusthandlung, sondern die Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses wie Essen und Trinken. Das beweist der Zusammenhang der Stelle. Diogenes hätte, da er Weibergemeinschaft empfahl, anders handeln können; in dem erwähnten Falle will er in der Stillung des Bedürfnisses möglichst einfach sein. Das bedeutet allerdings eine Karrikatur der Vorschrift, einfach zu leben.

edlere Züge seiner „Verfassung“, wie das Gebot der möglichsten Einfachheit in der Stillung der menschlichen Bedürfnisse, die Verbannung der Lust als eines Motivs bei seinen Bürgern (Plut. ebd.), der Tadel gegen die unnütze Beschäftigung des Menschen mit Dingen und Tieren, welche die Natur von selbst gedeihen lässt (Stoic. rep. 1044 c d)[1], das Verdammungsurteil über einen hässlichen Auswuchs des Genusslebens, die Rhyparographie[2]), fallen nicht aus dem Rahmen der kynischen Tendenz heraus. Sicherlich aber haben wir auch hier einen Staat der Weisen[3]).

b). Über einige Änderungen in Zenons Ansichten.

Zu einem teilweisen Rückzuge von der Position der Politeia hat Zenon selbst das Signal gegeben. Indem Zenon im allgemeinen auf der Verwerfung des Geldes beharrte, liess er doch den Gebrauch desselben in gewissem Sinne zu. An und für sich sei der Gebrauch des Geldes sittlich gleichgiltig und ein Erstreben und Fliehen desselben zu untersagen. Es gebe aber auch einen gesetzmässigen und wohlanständigen Gebrauch des einfachen, nicht überflüssigen Geldes, und dieser sei im bevorzugenden Sinne zu handhaben, damit die Menschen, frei von Furcht und Bewunderung den andern Dingen gegenüber, von den

---

[1]) Auch hier ist Plutarchos zu scharf. Chr. kann nicht über den Geschmack für die Reize der Natur richten, da er an andern Stellen von der Freude der Natur selbst an Schönheit und Buntheit spricht und sogar behauptet, der Pfau sei um des Schweifes willen da, nicht umgekehrt (Plut. ebd.), sondern nur über Gartenkünstelei u. ä.

[2]) Chr. Plut. ebd. Gegen die schmutzige Kunst, die eine Parallele zur Phlyakographie der Alexandrinerzeit bildete (vgl. Arist. Pol. 1336 b, 14. Lessing, Laokoon II Anm. 2), ging wohl die Schrift *πρὸς τὰς ἀναζωγραφήσεις*.

[4]) Stoic. rep. 1044 c u. e. D. L. VII 131. Auf denselben bezieht sich wohl der Satz, dass Schadenfreude (Chr. Stoic. rep. 1046 b), Hass gegen die Schlechten und Gewinnsucht nicht existiere (1046 c).

mittleren Dingen in der Regel des Naturgemässen sich bedienen und des Naturwidrigen lediglich auf Grund der Vernunft und nicht etwa der Furcht sich enthalten können (fr. 169)[1]). Gern pflegte Zenon die Verse des Euripides auf Kapaneus, welche den schönen *λόγος ἐπιτάφιος* der Hiketiden (861 ff.) zieren, vorzubringen:

βίος μὲν ἦν πολύς,
ἥκιστα δ' ὄλβῳ γαῦρος ἦν· φρόνημα δὲ
οὐδέν τι μεῖζον εἶχεν ἢ πένης ἀνήρ[2]).

Wohl hat hier Zenon nicht mehr die Weisen allein, sondern die Menschen überhaupt im Sinne: aber die Begründung, dass das Geld den Menschen eine innere Unabhängigkeit verleihe, ist eine ernstgemeinte, die nur dann der Grundlage entbehrt, wenn etwa der Naturzustand bei den Menschen herrschte. Die Anerkennung der Wirklichkeit, die darin liegt, scheint eine Frucht der deterministischen Weltanschauung gewesen zu sein, in die sich Zenon mit der Zeit versenkte[3]). Der Staat der Weisen konnte vom deterministischen Standpunkte[4]) aus nur als ein Zukunftsprojekt erscheinen, dessen Verwirklichung dem Schicksal anheim gegeben werden musste. Der Philosoph durfte sich höchstens dazu berufen fühlen, dem Idealzustande die Wege zu ebnen. Es fehlt auch nicht an Anzeichen dafür, dass schon die alten Stoiker einsahen, wie nahe

---

[1]) Quelle ist hier Poseidonios (VI 233 f. 233 d ὁ ἐμὸς Ποσειδώνιος). Der Zusatz *οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις* gehört nicht mehr dem Zenon.

[2]) S. S. 119.

[3]) Fr. 169 stammt aus Zenons späterer Zeit, da die Begriffe *προηγμένα* und *καθῆκον* vorausgesetzt werden; vermutlich aus der Schrift *περὶ νόμου*, da die erwähnte Furcht nur die Furcht vor dem Strafgesetze sein kann und eine Vergleichung von Chr. Stoic. rep. 1040 b mit Ariston Senec. ep. 94, 11 (vgl. D. L. VII 89) beweist, dass Zenon die Übung der Gerechtigkeit meint, die jedem das Seine zuteilt, also sein Eigentum lässt.

[4]) S. S. 214, 3.

ihre derartigen Konstruktionen an das Fabelhafte heranrückten, und dass das Verhalten des Einzelnen in den bestehenden Staaten ein anderes sein müsse[1]). So konnte Zenon einerseits die Sätze der Politeia als Forderungen des ethischen Denkens festhalten und andererseits doch in der parainetischen Ethik die Lehren, die er durch das Studium in anderen Schulen gewonnen hatte[2]), verwerten. Der Gegensatz zwischen kynischer Idealethik und Wirklichkeitsethik ist in der Stoa seit dieser Zeit bewusst fortgebildet worden[3]). Immerhin wäre es also möglich, dass Zenon den Umgang mit einem Weibe, das von den Gesetzen bereits einem andern vorher überlassen wurde, und die Vernichtung fremden Eigentums (fr. 178) als naturwidrig beim vernunftbegabten Wesen erklärte; damit ist ja zugleich gesagt, dass diese Handlungen mittlere sind. In anderen Punkten bedeutete das Ab-

---

[1]) Vgl Zeller III 1³ S. 283 Anm. 3. Der Passus *εἰ καὶ μὴ ἐν ταῖς καθεστώσαις πολιτείαις τὸ τοιοῦτο ποιεῖν* bei Origin. c. Cels. IV 45 ähnelt dem, was Sextus Emp. Pyrrh. III 249 sagt: *ἅπερ οὐκ ἂν τολμήσειαν διαπράττεσθαι, εἴ γε μὴ παρὰ Κύκλωψι ἢ Λαιστρυγόσι πολιτεύοιντο.* Ein Zusammentreffen von Sextus und Origenes statuiert auch Pearson zu fr. 178 S. 210, wozu für *φιλοσόφων τινες* A. Elter, De gnomol. I S. 11 ff., zu vergleichen ist. Den Homervers *ι* 297 hat Sextus (math. XI 195) schwerlich selbst beigebracht. Die Stoiker scheinen sich demnach auf mythische Politien berufen zu haben. Darin liegt für sie eine gewisse Entschuldigung; s. auch Zeller III 1³ S. 282 Anm. 7, Wellmann S. 440 f, dessen Erklärung jedoch nur auf die erste der dort Anm. 16 angeführten Zenonstellen passt.

[2]) Vgl. die Anekdote D. L. VII 25, wonach Beziehungen zur Akademie stattfanden. Die Berührungen mit Aristoteles liegen auf der Hand; eine Einzelheit Diels Doxogr. S. 418, 10 *Ἀριστοτέλης καὶ Ζήνων.* Eine Vergleichung der peripatetischen und stoischen Buchtitel ergibt manche Gleichheiten.

[3]) Wenn ich Bonhöffer II S. 71 recht verstehe, widerspricht die Theorie des Epiktetos dieser Aufstellung nicht.

weichen vom Ideale der Politeia nur ein Zurückkehren[1]) auf die Basis des Kynismus, so wenn Chrysippos die Besudelung der Altäre und Tempel nicht gelten lässt (Stoic. rep. 1045 b) und somit die Existenz der Tempel nicht bedroht; engherzig und abergläubisch ist aber auch dieser nicht, da er das Tempelgehen vom Bette oder vom Tode weg oder das Sterben in den Heiligtümern nicht für eine Entweihung der Gottheit hält (ebd. 1044 f). Vollständig verlässt Chrysippos diesen Boden, wenn er die enkyklische Bildung für wohl brauchbar ausgibt, und Kleanthes, wenn er die von Zenon in reine Ethik verwandelte Politik wieder als besonders wichtigen Teil neben die allgemeine Ethik setzt.

c) Die Stellung der Stoiker zu den Gesetzen.

Es versteht sich bei dem Inhalt des politischen Ideals der Stoiker von selbst, dass sie entweder den Begriff „Gesetz" mit den Sophisten in nichts auflösen oder demselben eine weitere Bedeutung geben mussten, als sie die Praxis des griechischen Rechtes vorsah. Die deterministische Richtung des Systems drängte zur Entscheidung in dem zuletzt angegebenen Sinne. Chrysippos erklärt ausdrücklich, das Gesetz sei durch Natur und nicht durch Satzung da[2]). Auch hatte Diogenes geschlossen, das Gute bedürfe, um nützlich zu sein, den Staat, also sei der Staat etwas Gutes; aber auch der Staat bedürfe, um nützlich zu sein, des Gesetzes, also sei das Gesetz etwas Gutes (D. L. VI 72). Schon die Politeia Zenons wollte ein Gesetz, das gemein-

---

[1]) Für Kleanthes s. S. 215; vgl. seine Schrift *περὶ τοῦ δικάζειν*. Die gleichnamige Schrift des Chr. scheint die Schwierigkeiten des Richteramtes in kasuistischer Weise auseinandergesetzt (Stoic. rep. 1045 d) und die Berechtigung der Strafe durch Beweis der vollen Verantwortlichkeit des Verbrechers gelehrt zu haben (Ebd. 1049 d e).

[2]) S. S. 96.

sam sei für alle Völker. Mit der Aufnahme der pantheistischen Weltanschauung musste sich wie die Telosformel, so auch der Begriff des gemeinsamen Gesetzes zu dem des allgemeinen Gesetzes ausdehnen, das die Welt umspannt, und diese Auffassung ist bei Kleanthes im Hymnus und bei Chrysippos[1]) deutlich zu erkennen. Zenon selbst mag bereits in der Schrift *περὶ νόμου* die erweiterte Fassung erläutert haben, wie der Titel der Antisthenischen Schrift *περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου* vermuten lässt (D. L. VI 16). Das natürliche und göttliche Gesetz definierte Zenon, indem er sagte, es befehle das Richtige und verbiete das Gegenteil (fr. 39). Chrysippos nahm diese Bestimmung in die Definition auf, mit welcher er sein Buch *περὶ νόμου*[2]) begann: Das Gesetz ist der König über die göttlichen und menschlichen Dinge. Dasselbe muss sowohl Aufseher über das Schöne und Hässliche als auch Herrscher und Führer und dementsprechend die Richtschnur für das Gerechte und Ungerechte und für die von Natur gesellschaftlichen Lebewesen sein, teils das anordnend, was zu thun ist, teils verbietend, was nicht zu thun ist[3]) Denn das Gesetz befiehlt das Geschehen des Schönen an und ver-

---

[1]) Gesetz und Schicksal (fr. 103 Gercke), Zeus (fr. 10 Gercke), Nemesis (fr. 55, 4 Gercke) sind identisch. Nemesis hat Chr. etymologisch mit Nomos zusammengebracht. — Bekannt ist Herakleitos' Stellung zu den Gesetzen: Das Volk muss kämpfen für die Gesetze; würde die Sonne ihr Mass überschreiten, die Erinnyen, die Helferinnen der Dike (= *λόγος, νόμος*), würden sie zu finden wissen: alle menschlichen Gesetze werden vom göttlichen genährt (Stob. flor. 3, 84). Die Dike nennt Kleanthes im Hymnus auf Zeus fr. 48 v. 35.

[2]) Oder vielmehr *περὶ πόλεως καὶ νόμου* (Philodem. bei Gomperz, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1878, 254. Stoic. rep. 1035 b *π. ν. κ. πολιτείας*; vgl. Antisthenes *περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας* D. L. VI 16). — *Περὶ νόμου* schrieb auch Sphairos.

[3]) Vgl. S. 93 (*νόμος* und *ἀγαθόν*).

bietet das Geschehen des Hässlichen und ist demzufolge der Führer für beides (Marcian. Digest. de leg. senatusq. consult. 1, 3, 2. S. 11, 25 Mommsen. L. Spengel, *Συναγωγὴ τεχνῶν* S. 177 f. Anm.)[1]). Da aber das Handeln des Menschen durch Triebe erzeugt wird, so ist das Gesetz für ihn die gesunde Vernunft[2]). Somit kann nach stoischer Ansicht allein die Weisheit (*σοφία*), die das Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge ist (Plut. plac. philos. prooem. Diels Doxogr. S. 273, 11) zum gesetzmässigen Leben befähigen. Das Gesetz ist etwas Gutes[3]); demnach dürfte auch der Gesetzmässige (*νόμιμος*) gut sein[4]); gesetzmässig ist nämlich ein Mann, der sowohl dem Gesetze zu gehorchen als auch das von demselben Angeordnete zu thun weiss. Gesetzkundig (*νομικός*) ist derjenige, welcher das Gesetz auszulegen versteht. Keiner der Schlechten ist gesetzmässig oder gesetzkundig (Stob. ecl. II 96, 10. Vgl. Stob. flor. 44, 12. ecl. II 102, 4 W.). Wie das Gesetz, so ist auch der Staat etwas Gutes; daher ist jeder Verbannte (*φυγάς*) schlecht, insofern er des gemäss der Natur ihm zukommenden Gesetzes und Staatswesens beraubt wird (Stob. ecl. II 103, 9 W.)[5]). Den Wert der Gesetze muss Chrysippos

---

[1]) Letztere Stelle ist von Osann, Beitr. z. griech. u. röm. Litteraturgesch. Darmstadt 1835, 265, beigebracht.

[2]) Chr. Stoic. rep. 1037 f (aus der Schrift *περὶ νόμου*). fr. 55, 4 Gercke; vgl. die von Gercke Index verb. s. v. *νόμος* S. 773 f. gesammelten Stellen, besonders Stob. ecl. II 102, 5 W.

[3]) Das Gesetz erkennt Chr. auch Stoic. rep. 1049 d an, wo er meint, man dürfe das Gesetz nicht zum Mitschuldigen an der Gesetzübertretung machen.

[4]) Vgl. D. L. VII 94.

[5]) Diese Stelle ist wohl Chrysippeisch, da sich einzelne Sätze als Eigentum des Chr. ausweisen. — Der Kyniker Teles (Antigonos von Karystos S. 300 ff.) muss bereits zu Kleanthes' Lebzeiten die *φυγάδες* verteidigen.

in der Erziehung zum Bessern erblickt haben, da er von einer Führung durch bessere Gewöhnungen hindurch gemäss den Gesetzen spricht (fr. 129, 72 Gercke). Gesetz und Strafe gehören zusammen; mit dem Begriffe Gesetz ist bei Chrysippos die Vorstellung, dass auf eine bestimmte Handlung eine bestimmte Folge eintreten müsse, notwendig verbunden (vgl. fr. 122 Gercke). Verboten werden die Vergehungen, geboten die guten Handlungen. Vergehungen und gute Handlungen, Tugend und Schlechtigkeit, Schönes und Hässliches, Lobenswertes und Tadelnswertes, Ehrung und Züchtigung bedingen sich gegenseitig (fr. 55, 6 Gercke).

Die Götter stellen sich zwar manchmal[1]) ungerechten Handlungen entgegen; aber die Schlechtigkeit überhaupt zu beseitigen, ist weder möglich, noch wäre es schön (Chr. Stoic. rep. 1051 b). Im Widerspruche zu Platon (Rep. 380 c) hielt Chrysippos daran fest, dass die Götter Unglück über uns schicken[2]), aber nur damit, wenn die Schlechten gestraft werden, die übrigen sich ein Beispiel daran nehmen und es weniger wagen, etwas derartiges zu thun (Chr. Stoic. rep. 1040 c). Erkannte Chrysippos somit die sichtbaren Übel des Diesseits als Züchtigungs- und Belehrungsmittel an, so musste er, wenn er die Fortdauer der persönlichen Seele nicht annahm, den Gebrauch der Hadesvorstellungen als Abschreckungsmittel tadeln, wie sie bei Platon (Rep. 330 d e. 363 d. 364 b, vgl. aber auch 386 ff.) vorgeschlagen waren. Durch die nüchterne, auf Erfahrung gegründete Erwägung der schlimmen Folgen, welche Ungerechtigkeit auf Erden nach sich zieht, soll der Gerechte sich bestimmen lassen, nicht durch die Leidenschaft der Furcht; die Lehre von den göttlichen Züchtigungen im Jenseits

---

[1]) Ich lese ἐνίοτε statt ἐνίοις oder ἐνίων.

[2]) Er führte Hesiod. op. 242 f. an. Vgl. Chr. Stoic. rep. 1040 b, wo Eurip. fr. 98 Nauck zitiert wird.

könne leicht verleumdet werden[1]) und bewirke das Gegenteil, indem sie viele Urteilsstörungen und entgegenwirkende verführerische Vorstellungen heraufbeschwöre, da sie sich in nichts von der Akko und Alphito unterscheide, mit denen die Frauen die Kinder von schlimmen Streichen abzuhalten suchen (Chr. Stoic. rep. 1040 b)

Aus ihrer Auffassung des Gesetzes erwuchs für die Stoa die weitere Pflicht, zu prüfen, ob die bestehenden Gesetze sich dem Begriffe fügten, und namentlich, ob die gesunde Vernunft in allen diesen zum Ausdruck gelange[2]). Chrysippos soll alle bestehenden Gesetze und Staatsformen für verfehlt angesehen haben (fr. 137, 7 Gercke)[3]); selbst die Gesetze eines Kleisthenes, Lykurgos und Solon wurden von den Stoikern schlecht und unverständig genannt (Stoic. rep. 1033 f). Alle diese Gesetze widersprachen dem politischen Ideal der alten Stoa in vielen Punkten, und gerade auf das tugendhafte Leben waren dieselben nicht berechnet. Eben aber auch die Stellung des Menschen als eines vernünftigen, sterblichen, von Natur gesellschaftlichen Lebewesens weist ihn auf ein tugendhaftes, glückseliges, naturgemässes Leben hin (Stob. ecl. II 75, 7 W.)[4]).

d) Sozialismus.[5])

Nach dem Gesagten[6]) fiel das politische Gesetz für die Stoiker mit dem Tugendgesetz zusammen. Die staatserhaltende Tugend ist dem Chrysippos vor allem die Gerechtigkeit[7]);

---

[1]) Er meint wohl, die Götter erschienen so als rachsüchtig.

[2]) Kleanthes schrieb *περὶ νόμων*.

[3]) Es ist nicht wahrscheinlich, dass schon Chr. sich für eine beste Staatsform im Sinne des Dikaiarchos aussprach.

[4]) S. die Anm. Wachsmuths dazu.

[5]) Vgl. Pöhlmann, Gesch. d. antik. Kommunismus u. Sozialismus. München 1893 I S. 610 f.

[6]) S. S. 223 f.

[7]) S. S. 42. 83, 1. 96. 106. Vgl. Chr. Stoic. rep. 1040 e f.

Ariston meint, in dem Kapitel[1]) der allgemeinen Ethik über die Gerechtigkeit sei die ganze Politik und Gesellschaftslehre enthalten (Senec. ep. 94, 11)[2]). Chrysippos bezieht sich auf seine Theorie von der Stufenordnung der Geschöpfe. Es gibt, sagt Cicero in seinem Sinne, ausser dem Weltall selbst nichts, dem nichts fehlte, und das nach allen Seiten hin passend, vollendet und in all seinen Zahlen und Teilen ausgefüllt[3]) wäre. Wie des Schildes halber das Futteral, die Scheide wegen des Schwertes, so ist abgesehen vom Weltall selbst alles Übrige um anderer Dinge willen geschaffen, wie die Feld- und Baumfrüchte, welche die Erde zeugt, um der Tiere willen, die Tiere aber um der Menschen willen, so das Pferd zum Fahren, der Ochse zum Pflügen, der Hund zum Jagen und Wachen (Cic. nat. deor. II 13, 37)[4]). Um der Menschen und Götter willen ist alles ausser ihnen da. Daher können

---

comm. not. 1070 d. Auch Kleanthes berief sich im zweiten Buche *περὶ ἡδονῆς* für die Behauptung, das Ehrbare und Nützliche sei eins, auf Sokrates, der im einzelnen lehrte, wie der gerechte Mann mit dem glücklichen eins sei, und den verwünschte, der zuerst das Gerechte vom Zuträglichen schied, als ob dieser eine gottlose That begangen habe; in der That seien die, welche das Nützliche von dem nach dem Gesetze Gerechten trennen, gottlos (fr. 77); demnach ist Kleanthes unter den vor Panaitios fallenden Stoici bei Cic. off. III 3, 11, und wenn fin. III 21, 71 von Chr. stammt, auch dieser mitverstanden.

[1]) Locus = *λόγος, τόπος*.

[2]) Gerechtigkeit heisst ihm die Tugend, insofern sie sich an den Verkehrs- und an den Rechtsbeziehungen zu den Nebenmenschen (*κοινωνήμασι καὶ συμβολαίοις τοῖς πρὸς ἑτέρους* virt. mor. 441 a) beteiligt.

[3]) S. Exkurs 2, 3.

[4]) Chr. wird dort zweimal genannt; bald darauf (II 15, 40) Kleanthes. Zweimal finden sich Syllogismen nach Art der Chrysippeischen Plut. fr. inc. 95, 31. III 57, 43 Paris. (es. carn.). Cic. ebd. II c. 63 bis 64; vgl. Tusc. I 28, 69. Doch konnte oben nur einiges ausgehoben werden, da bei Cicero die Göttlichkeit und Weisheit der Welt bewiesen werden soll.

die Menschen die Tiere zu ihrem Nutzen gebrauchen ohne Ungerechtigkeit (Cic. fin. III 20, 67). Zwischen den Menschen und den übrigen Lebewesen besteht kein Rechtsverhältnis wegen der Ungleichheit (Chr. D. L. VII 129. Cic. fin. III 20, 67)[1]. Die Hähne sind zu unserem Nutzen da; denn sie wecken uns, picken die Skorpione auf und sind ein Vorbild für den Kampf, indem sie einen gewissen Wetteifer hinsichtlich der Stärke einflössen. Trotzdem darf man auch diese verzehren, damit die Unzahl der Jungen das Mass des Nützlichen nicht überschreite (Chr Stoic. rep. 1049 a). Die Menschen selbst aber sind auf Gemeinschaft und Geselischaftlichkeit eingerichtet. Es gibt für die Menschen untereinander Rechtsfesseln (Cic. fin. III 20, 67). Zweckmässig ist es einzusehen, dass die Kinder von den Eltern geliebt werden. Hier ist der Anfang, von dem aus sich die allumfassende Gemeinschaft des menschlichen Geschlechtes verfolgen lässt. Das muss man zuerst sehen an der Gestalt und den Gliedern des Körpers, welche bezeugen, dass es von der Natur selbst auf die Fortpflanzung berechnet ist. Denn das liesse sich nicht vereinigen, dass die Natur einerseits die Fortpflanzung wollte, aber andererseits nicht für die Liebe zu den Kindern sorgte[2]. Ja auch an den Tieren kann man die Absicht der Natur erkennen. Wenn wir die Mühe bei deren Erzeugung und Erziehung wahrnehmen, glauben wir die Stimme der Natur selbst zu hören[3]. Wie wir daher offenbar von Natur dem Schmerze abgeneigt sind, so werden

---

[1]) Diogenes Laertios verdankt seine Mitteilung dem Poseidonios (*περὶ καθήκοντος*), aiso wohl auch Cicero. Vgl. Plut. de esu carnium 999 a *ναί, φασίν* (sc. *οἱ Στωικοί*). *οὐδὲν γὰρ ἡμῖν πρὸς τὰ ἄλογα δίκαιόν ἐστιν* (so bei Bernardakis mit Recht).

[2]) Vgl. mit diesem (§ 62) eigentümlichen Syllogismus D. L. VII 85 *οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν κτέ.* S. unten S. 237.

[3]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1038 b.

wir augenscheinlich auch von der Natur selbst angetrieben, die Erzeugten zu lieben. Es gibt also auch eine natürliche gemeinsame Empfehlung der Menschen unter einander, dass ein Mensch dem andern eben deswegen, weil er Mensch ist, nicht fremd scheinen darf. Wie nämlich unter den Gliedern einige gleichsam für sich geschaffen sind, wie Augen und Ohren, einige aber auch den Gebrauch der übrigen unterstützen, wie Beine und Hände, so sind die wilden Untiere nur für sich geschaffen, aber Steckmuschel und Steckmuschelhüter[1]), Ameisen, Bienen und Störche thun auch manches um anderer willen. Noch viel mehr ist diese Gemeinschaft Sache des Menschen. Daher sind wir von Natur geeignet zu Vereinigungen[2]), Gesellschaften und Staaten.

Da aber die Welt ein gemeinsamer Staat von Göttern und Menschen[3]) unter Regierung der Götter ist und jeder einzelne Mensch ein Teil dieses Ganzen[4]), so müssen wir den gemeinsamen Nutzen dem unsrigen vorziehen, wie auch die Gesetze das Wohl aller dem Wohle des Einzelnen voranstellen[5]). Selbst der Verräter des Vaterlands ist nicht

---

[1]) Vgl. Chr. Athen. III 89 de. Plut. soll. an. 980 b, wo *ὥς φασιν* vielleicht wie oft bei Plutarchos in *ὥς φησιν* zu ändern ist. (Danach Cic. fin. III 19, 63. nat. deor. II 48, 123). S. Baguet S. 270. Auch der Hinweis auf die Glieder des menschlichen Körpers, auf die wilden Tiere, worunter besonders gewisse Fische zu verstehen sind (Chr. Stoic. rep. 1038 b), deuten auf Chr.

[2]) Vgl. S. 93 (*κοινωνίας*).

[3]) Vgl. Chr. Diels Doxogr. 465, 14. 464, 23 (an letzterer Stelle deutet auf Chr. auch die Etymologie *Ζεύς-ζῆν*), s. 464, 18; vgl. Stob. ecl. II 103, 17 W.

[4]) Vgl. Chr. D. L. VII 87.

[5]) Hier ist auch Cic. rep. I 1, 1; 2, 2 zu vergl., woraus sich ergibt, dass Chr. gegen die Epikureer (vgl. I 3, 4; 6, 10) kämpfte.

tadelnswerter[1]) als der, welcher die allgemeine Wohlfahrt um seiner eigenen willen vernachlässigt (Cic. fin. III 19, 62—64)[2]).

Die Testamente und Empfehlungen seitens Sterbender sind aus dieser Anlage des Menschen entstanden, ebenso die Bestimmung, dass niemand in vollständiger Einsamkeit sein Leben zubringen solle[3]). Besonders aber werden wir von Natur zur Geselligkeit angeregt durch den Trieb zum Unterrichten und Lehren[4]). Wie die Stiere von Natur aus gegen die Löwen für die Kälber kämpfen, so werden die kräftigen Männer (wie Herkules und Bacchus)[5]) von Natur zum Schutze der Menschen angetrieben. Nennen wir ja Zeus den Retter und Schirmer. Vernachlässigen wir uns einander, so dürfen wir auch nicht verlangen, den Göttern wert zu sein. Wie wir die Glieder eher brauchen, als wir ihren Zweck einsehen, auf gleiche Weise sind wir von Natur zur staatlichen Gemeinschaft geeinigt. Sonst würde Gerechtigkeit und Wohlwollen unmöglich sein. Da es also natürlich ist, dass zwischen dem Menschen und seiner Gattung ein allgemeines staatliches Recht bestehe, so ist derjenige, welcher dasselbe beobachtet, gerecht, und derjenige, welcher es übertritt, ungerecht (Cic. ebd. 20, 65—67).

---

[1]) Vaterlandsverrat ist wohl eine schimpfliche Handlung (S. 136, 4); doch sollte man nach stoischer Ansicht eher das Vaterland als die Dogmen preisgeben (Gal. Quod anim. mor. IV 819 K.).

[2]) Hier wird ein auch von Stobaios angeführter Vers (*ἐμοῦ θανίντος γαῖα μιχθήτω πυρί*) zitiert.

[3]) Vgl. D. L. VII 123.

[4]) Vgl. Stob. ecl. II 94, 12 W., wo fast alles sonst mit Ausnahme von Z. 18 Chrysippeisch ist: Es ist den Guten eigen, Werke zu schreiben, welche denjenigen zu nützen vermöchten, die mit Büchern in Berührung kommen; schlecht ist es, Dinge zu schreiben, die den Lesern schaden (94, 18 W). S. oben S. 185 und vgl. Gal. Quod animi mores IV 817 K.

[5]) Beide nennt — in anderem Zusammenhange — Kleanthes apophth. 8 zusammen.

Aber wie man, wenn auch das Theater allen gemeinsam ist, sagen kann, dass jeder Einzelne seinen Platz besitze, ebenso verhindert der allgemeine Staat oder die Welt nicht, dass jeder Privateigentum habe (Cic. ebd. 20, 67)[1].

Damit aber die Gegenseitigkeit der Menschen gewahrt werde, sollen sowohl die Förderungen (ὠφελήματα), als auch die Hinderungen (βλάμματα) allen Bürgern gemeinsam und, da sie entweder Güter oder Übel sind, gleichmässig verteilt sein. Die Vorteile (εὐχρηστήματα) und Nachteile (δυσχρηστήματα) sind wohl allen gemeinsam, aber, da sie vorgezogene oder zurückgesetzte Dinge sind, nicht gleichmässig verteilt. Nur die guten und schlimmen Handlungen können nicht gemeinsam sein (Cic. ebd. 21, 69)[2].

e) Die Anteilnahme des Weisen an der Politik.

Die ganze theoretische Ethik der Stoa zeigt, dass der Weise wie alle Dinge, so auch die für die Allgemeinheit nützliche Politik am trefflichsten betreibt, vorzüglich

---

[1]) Wenn auch das Bild nicht von Chr. stammen sollte, so geht doch der Gedanke von ihm aus. S. folgende Anm.

[2]) Wenn das Vorhergehende, so ist auch dies Chrysippeisch als Konsequenz aus jenem. Über βλάμματα ὠφελήματα, εὐχρηστήματα s. S. 131 f. 145. In dem folgenden Passus über die Freundschaft — ein ὠφέλημα — ist der Cic. off. III 10, 42 ausgesprochene Chrysippeische Gedanke (wie es in der Rennbahn erlaubt sei, nach dem Siege zu ringen, nicht aber dem Nebenbuhler ein Bein zu stellen oder ihn mit der Faust wegzujagen, so dürfe auch im Leben jeder für sich das erstreben, was zum Bedürfnis gehöre, es aber nicht einem andern wegnehmen) eingeflochten, ebenso des Chr. Ansicht, dass die Freundschaft nicht des persönlichen Nutzens wegen gesucht werden dürfe (D. L. VII 188 f.), dass es dem Weisen fremd sei, nicht nur jemand Unrecht zu thun, sondern auch zu schaden (S. 188), dass das Recht φύσει sei, nicht θέσει (S. 96). Wenn die guten und schlimmen Handlungen von den Förderungen und Hinderungen ausgenommen werden — das geschieht bei Cicero —, so mussten erstere sonst unter letztere aufgenommen sein; wirklich rechnet Chr. die ἁμαρτήματα zu den βλάμματα S. 131 f.

als Leiter des Staates, doch auch als Berater des Staatsleiters. Die Frage, ob die Teilnahme an der Politik sittlich erlaubt sei, haben die Stoiker im allgemeinen, allerdings nicht ohne Klausel, bejaht. Zenon meint, der Weise bleibe frei, auch wenn er einem König seine Dienste widme (fr. 179); Chrysippos [1]) sagt, der Weise solle in die Politik eintreten, wenn nichts hindere (D. L. VII 121; vgl. Stoic. rep. 1034 b. Cic. fin. IV 25, 68)[2]), und die Königswürde freiwillig auf sich nehmen, indem er von derselben seinen Erwerb beziehe[3]); könne er selbst nicht König sein, so werde er doch mit Königen zusammenleben und zu Felde ziehen (Stoic. rep. 1043 c—e), und zwar nicht nur mit solchen, die eine hohe Stufe des sittlichen Fortschrittes erreicht haben[4]), sondern auch — so wird Chrysippos weitergefahren haben — mit echten Barbaren[5]), wenn sie nur gute sittliche Anlage und Lernbegierde zeigen[6]). Von jedermann und zur Bereicherung konnte gewiss auch nach ihm der Weise keinen Lohn nehmen[7]).

[1]) S. auch Chr. Stoic. rep. 1033 f.

[2]) Cic. fin. III 20, 68. Stoic. rep. 1033 d. 1043 a b.

[3]) Die Kunst, König zu sein, ist eine Tugend (βασιλική).

[4]) Chr. nennt als solche Leukon den Pontiker und Idanthyrsos den Skythen (vgl. comm. not. 1061 d. Strabo VII 3, 8. II 23, 16 Kramer).

[5]) Als solche standen Anacharsis Sext. E. math. VII 48; 55 (wegen der Kyniker s. E. Norden 19. Suppl. z. Fleckeisens Jahrb. 1893, 398 Anm. 1) und Abaris in besonderer Achtung (s. Strabo a. a. O. Herakleides).

[6]) S. Stob. ecl. II 111, 4 W. — Auf Vorschriften für die, welche die Freundschaft von Königen suchen, spielt Ariston Senec. ep. 94, 14 an. Auch dies Problem ist bereits von Aristoteles besprochen (vgl. Stob. ecl. II 144, 1 W. D. L. V 31).

[7]) Wenn auch Stob. ecl. II 110, 3 W. Chr. nicht gemeint sein kann, da er σοφιστεύειν für „Unterrichten" gebraucht, freilich im Wortsinne von „Weisheitlehren" (s. D. L. VII 189 σοφία), so ist doch dort gewiss seine Ansicht getroffen; denn etwas Ähnliches ist der Kern von Chr. D. L. VII 188—189 und ist Stob. flor. 45, 29 deutlich ausgesprochen.

Für den Satz, dass der Weise Politik treiben werde, sind bei dem Rhetor Theon fünfundzwanzig der Beweisart des Chrysippos sehr nahe kommende Gründe erhalten. Um zu veranschaulichen, wie stoische Gedanken selbst in die Rhetorenschulen drangen, teilen wir hier einige jener Beweise mit[1]. 1. Es ist naturgemäss (*κατὰ φύσιν*)[2]. Auch die Tiere haben eine Art *πολιτεία* und dann jede Herde ihren Führer[3]. Bei Barbaren wie bei Hellenen und sogar bei den Göttern herrschen immer die besten (*σπουδαιότατοι*). 2. Der Weise muss die Glückseligkeit des Staates für dringlicher erachten als das Vermeiden der Mühen[4]. 3. Niemand versteht besser recht zu urteilen[5], das Nützliche anzuraten, Gesetze und Beschlüsse zu beantragen. In keiner Thätigkeit wird er schöner seine Tugend und seine Gottähnlichkeit[6] zeigen. 4. Sittlich schöne Politik ist etwas Heiliges (*ὅσιον*) und den Göttern angenehm[7]. 5. Auch den Verstorbenen (*κατοιχομένοις*) ist es erfreulich, wenn ihre Angehörigen gut regiert werden[8]. 6. Der Staat bedarf einen, der für ihn vorsorgt, und gerade einen Guten; denn ohne einen solchen könnte ein Staat wohl nicht bestehen (*συστῆναι*). 7. Der Weise findet so in allernützlichster Weise seinen

---

[1]) Schon Scheffer (s. Walz Rhet. Graec. I 246 Anm. 17) bemerkt, dass über jene Frage zwischen Stoikern und Epikureern eine Kontroverse herrschte. Die These wird dort wie die über die Kinderzeugung I 249 als „praktische“ bezeichnet.

[2]) Vgl. Cic. fin. III 20, 68 (wahrscheinlich Chrysippeisch).

[3]) Vgl. Antipatros bei schol. Apollon. Rhod. II 89 und oben S. 230.

[4]) Vgl. den an vorletzter Stelle angeführten Grund.

[5]) Chr. D. L. VII 122: kein Schlechter hat in Betreff der Güter und Übel Einsicht.

[6]) Vgl. S. 194 f.

[7]) Vgl. Cic. fin. III 20, 66. Vgl. S. 91. 188.

[8]) Hier ist der Text nicht ganz in Ordnung. — Vgl. Cic. fin. III 19, 64; 20, 65.

Lebensunterhalt[1]). 8. Die Politik des Weisen ist bedeutenderen und schöneren Thaten, nicht nur für ihn persönlich, sondern auch fürs allgemeine, vorzuziehen (προηγεῖται)[2]). 9. Ein vernachlässigter Staat ist, wenn er einen Umschlag (μεταβολή) ins Böse genommen hat, schwer wieder einzurichten, da die Reue zu spät kommt[3]). 10. Wenn das Arbeiten gegen das Vaterland sittlich hässlich, so ist die Politik sittlich schön; wenn jenes unzuträglich, so diese zuträglich; wenn jenes unerfreulich, so diese erfreulich[4]). 11. Wenn das der Politik Ähnliche, wie z. B. die Sorge für die Jugend, sittlich schön, zuträglich, erfreulich ist, so gilt das Gleiche auch von der Politik[5]). 12. Wenn der Weise den Menschen einen allgemeinen Staat (καθολικὴ πολιτεία) vorschlägt, wie Platon in der Politik, so muss er — das verlangt die Gerechtigkeit — auch in seinem Vaterlande Politik treiben[6]).

Die anderen bei Theon angeführten Gründe scheinen teils von dem akademisch gesinnten Rhetor selbst aufgebracht zu sein (No. 13. 17), teils fehlt der Bezug zu den Stoikern.

f) Politische Tugenden.

Zu den politischen Tugenden zählt der Stoiker bei Cicero (fin. III 21, 72) auch die Dialektik, weil ohne diese Kunst, welche Zustimmung zu Falschem und Täuschung durch Wahrscheinlichkeit fernhalten und das über

---

[1]) Vgl. die S. 232 zitierten Chrysippstellen. Walz weist daher mit Recht Scheffers Bemängelung der Stelle zurück.

[2]) S. auch Grund No. 7 bei Theon.

[3]) Vgl. Chr. D. L. VII 121, wonach der politisierende Weise Schlechtigkeit verhindern kann. Wegen μεταβολή vgl. S. 67. 157, 4.

[4]) S. S. 94. 136, 4.

[5]) Vgl. Chr. D. L. VII 121, wonach der Weise als Politiker zur Tugend antreiben kann, und S. 185. 230.

[6]) Vgl. Cic. fin. III 20, 67 in urbe communi; 19, 64 communem urbem et civitatem.

Güter und Übel Gelernte festhalten lehrt, jeder von der Wahrheit abgelenkt und zu fehlerhaftem Nichtwissen und zu Unbesonnenheit verleitet werden kann; ebenso die Physik, weil, wer naturgemäss leben[1]), wer über Güter und Übel richtig urteilen[1]), wer die Sprüche der sieben Weisen[2]) recht deuten, wer Gerechtigkeit[1]) und Freundschaft pflegen will, wer fromm und gegen die Götter dankbar sein will, von der Verwaltung der ganzen Welt[1]), vom Leben der Götter, von der Übereinstimmung der Menschennatur mit der kosmischen[1]), also von der Physik ausgehen muss (fin. III 22, 73).

Dieselben politischen Tugenden werden für Chrysippos auch anderweitig wahrscheinlich[3]). Andere, wie die *οἰκονομική, πολιτική*[4]), deutet er in seiner Polemik gegen Ariston (Cic. fin. IV 25, 68) an; mit letzteren werden noch *βασιλική, στρατηγική, ῥητορική, δικαστική, εὐχαριστία, νομοθετική, μαντική*, ja sogar eine *συμποτική* und *ἐρωτική* erwähnt[5]). Aus Cic. fin. III 21, 70 f. ist zu schliessen, dass er auch eine Tugend zur Pflege der Freundschaft annahm. Fast über alle diese Tugenden hat Chrysippos Spezialschriften herausgegeben.

Die Fragmente der Schriften über die Freundschaft lehren, dass darin Chrysippos Vorsicht im Schliessen von

---

[1]) Vgl. 39 f. 42.

[2]) Wegen des dort genannten Spruches sequi deum s. S. 34, 6. 40, 2, wegen tempori parere S. 95, 4, wegen nihil nimis die ganze Lehre von Trieb und Leidenschaft, wegen *γνῶθι σεαυτόν* Zen. fr. 189.

[3]) S. Schuchhardt S. 68 ff. und vgl. den Satz des Poseidonios (Hirzel Unters. II 289 Anm.) Gal. Quod anim. mor. 817 K. *σοφοὶ .. οὔτε συγγράμματα γράφοντες οὔτε διαλεκτικὴν ἢ φυσικὴν ἐπιδεικνύμενοι θεωρίαν*, wonach Poseidonios diese Ansicht nicht teilte.

[4]) Wohl auch eine *ὑγιεινική* (cura valetudinis) und *πραγματική* (ordo gerendorum negotiorum).

[5]) S. Schuchhardt S. 68 ff. Die *ἐρωτική* auch Cic. fin. III 20, 68. Stob. flor. 63, 31 angedeutet.

Freundschaften und Unterscheidung der verschiedenen Freunde, aber Treue und Nachsicht bei geschlossener Freundschaft, jene der Schrift über die Wohlthätigkeit (*περὶ χαρίτων*), dass der Philosoph Vorsicht im Erteilen von Wohlthaten, Rücksicht auf die Verhältnisse des Gebers und Empfängers, stets vergeltungsbereite Gesinnung des Empfängers anriet [1]). Von dem Inhalt der letzteren Schrift ist vielleicht durch näheres Eingehen auf Seneca (de beneficiis), der manches vermisst (II 4, 4), noch mehr zu gewinnen, sobald das Eigentum Hekatons (I 3, 9) ausgeschieden ist.

g) Ehe.

Das Nehmen von Frauen und Erzeugen von Kindern [2]) leitet der Stoiker bei Cicero (fin. III 20, 68) aus der Idee der Weltgerechtigkeit und aus der Pflicht, naturgemäss zu leben, ab [3]). Derselbe Sinn liegt in dem Chrysippeischen Ausspruch, der Weise solle heiraten, damit er den Zeus Gamelios und Genethlios nicht verletze (Hieronym. adv. Jovinian. I 318. II S. 280 Mign.) [4]). Ein Widerspruch zu dem Satze von der Weibergemeinschaft ist durch den vorliegenden nicht begründet, sobald man beide nicht als

---

[1]) Ebenso Kleanthes in *περὶ χάριτος* fr. 99. 98.

[2]) Vgl. Stob. ecl. II 94, 14. D. L. VII 121. Das Wort *συγκαταβαίνειν* „sich herablassen" ist bezeichnend. — *Γαμεῖ καὶ παιδοποιεῖθ'* gebraucht auch Menandros fr. 404 (III 117 Kock) zusammen.

[3]) Vgl. Chr. D. L. VII 121.

[4]) Einer ähnlichen allegorischen Ausdrucksweise bedient sich Chr. auch in der Schrift *περὶ χαρίτων* (Diels Doxogr. 547 b, 34. Senec. benef. I 3, 8). Vgl. Wyttenbach zu Plut. de rect. rat. audiendi 44e. Ariston scheint eine schlimme Ehe für verwerflicher als die Ehelosigkeit gehalten und sich auf das lakedaimonische Gesetz berufen zu haben, welches eine Strafe auf die Ehelosigkeit (*ἀγαμίου*), eine andere auf verspätete Heirat (*ὀψιγαμίου*), die grösste auf Missheirat (*κακογαμίου*) gesetzt hatte (Stob. flor. 67,16. Wegen des stoischen Charakters s. Wendland, Quaest. Muson. S. 58 Anm.

Gebote, sondern nur als Zugeständnisse (μέσα) fasst. Bei „Heiraten" ist ferner nicht an Unauflöslichkeit der Ehe zu denken und wohl zu beachten, dass der Satz in der Regel mit dem von der Kindererzeugung verknüpft ist[1]. Die Stoa wollte demnach mit Antisthenes[2], der gleichfalls die Weibergemeinschaft anordnete[3], sagen: Der Weise wird nur wegen der Kindererzeugung heiraten[4].

Wieviel von der Chrysippeischen Schrift περὶ γάμου in diejenigen des Antipatros, Musonios, Seneca und Plutarchos[5] überging, lässt sich schwer sagen. Auch hier scheint der Rhetor Theon[6] stoische Gründe für die bejahende Antwort auf die praktische Frage, εἰ παιδοποιητέον, beizubringen, wenn er empfiehlt, man solle von der Ehe und allen notwendigen Vorbedingungen der Kindererzeugung ausgehend beweisen, dass jene sittlich schön, zuträglich, erfreulich seien, also auch die Kindererzeugung; ferner man solle ebenso bezüglich der Folgen derselben, nämlich der Alterspflege (γηροκομία), Altersstütze (γηροβοσκία), des Wohlergehens (εὐπραγία) und der Freuden der Kinder u. ä. verfahren.

Den Schluss von dem Leben aller Menschen auf das Leben einzelner Stände (Bauer, Kaufmann, Soldat, Reicher, Armer, König) rät Theon ebenfalls für die Frage, εἰ γαμητέον[7].

---

[1] Zen. fr. 171.

[2] S. S. 208, 2.

[3] F. Dümmler, Antisthenica S 5 f.

[4] Pearson übersieht, dass fr. 171 ebenfalls der πολιτεία angehört.

[5] Man vgl. z. B. Chr. Stob. flor. 103, 22 ἰδίαν πῆξιν λάβωσι mit Plut. coniug. praecept. 138 f σύμπηξιν λαβόντων und beachte ausser der ganzen Manier den allegorischen Hinweis auf Aphrodite und Hermes (138 c) und die Chariten (138 d). Wyttenbach z. St. zitiert Cornutus und Seneca. Vgl. A. Elter, Bonner Progr. 1897, 10 ff.

[6] I 249, 10 Walz.

[7] I 253, 10; 18 Walz. Dort erinnert der Hinweis auf die πάθη, ἤθη und προτροπαί und βίων περιστάσεις an die Stoa. Theon scheint den Forderungen Aristons (S. 183) thatsächlich nachkommen zu wollen.

§ 3.

Zur altstoischen Pädagogik.

Die Pädagogik der Stoa ist von Cramer in seiner Geschichte der Erziehung und von Kämmel in Schmids Encyklopädie (s. v. Stoiker) dargestellt worden. Eine anschaulichere Vorstellung von der altstoischen Erziehungslehre, als sie diese Gelehrten geben konnten, lässt sich, glaube ich, erzielen, wenn wir die einzige selbstständige Schrift zur Pädagogik, welche aus dem Altertum unverstümmelt erhalten ist, auf ihre Quelle hin prüfen.

Es ist dies die pseudoplutarchische [1]) Schrift „über die Kindererziehung“. Derselben hat nämlich eine Chrysippeische Schrift — mittelbar oder unmittelbar — als Hauptvorlage gedient. Dies soll im Folgenden dargelegt werden [2]), wobei die altstoischen Ansichten über Erziehung von selbst zur Sprache kommen. Was sich sonst noch nachtragen lässt, wird am Schluss beigefügt werden.

---

[1]) Die Echtheitsfrage (s. über dieselbe ausser Wyttenbach, Animadv. in Plut. Moralia I 1 ff., noch B. Weissenberger, Die Sprache Plutarchs von Chaeronea. Straubing 1895 S. 41 ff.) thut hier übrigens wenig zur Sache. Wichtig wäre es zu wissen, wie die Schrift unter des Plutarchos Werke geriet.

[2]) Die nachfolgende Abhandlung war im wesentlichen bereits geschrieben (1893), als ich durch C. Weyman, welcher von meiner Arbeit Kenntnis hatte, aufmerksam gemacht wurde, dass inzwischen von Alfred Gudeman, P. Cornelii Taciti dialogus de oratoribus. Boston 1894, proleg. p. XCIX—CIII die Aufgabe zum Teil schon gelöst war (s. Weyman, Lit. Centralblatt 1894 Nr. 41 Sp. 1499). Ich gebe hier im ganzen nur das wieder, was ich unabhängig von Gudeman fand.

A) Eine Schrift des Chrysippos als Vorlage der pseudoplutarchischen Schrift über die Kindererziehung.

1. Das Thema.

Dass Chrysippos das gleiche Thema behandelte wie Pseudoplutarchos, wird sich unten ergeben. Erhöht würde die Wahrscheinlichkeit einer Benutzung der Chrysippeischen Schrift durch Ps.-Plutarchos, wenn sich auch eine Gleichheit des Titels herausstellen würde.

In der That lässt sich letzteres mit Sicherheit annehmen. Denn Plutarchos[1]) beabsichtigt, wenn er behauptet, Chrysippos habe *περὶ παιδοτροφίας* geschrieben, durchaus nicht, Buchtitel gewissenhaft zu nennen, sondern ihm kommt es nur darauf an, den Inhalt zu bezeichnen. Dies ergibt der ganze Zusammenhang der betreffenden Stelle und wird bestätigt durch die Thatsache, dass eine andere dort gemeinte Schrift nicht, wie Plutarchos vermuten liesse, *περὶ νόμου καὶ πολιτείας*, sondern *περὶ πόλεως καὶ νόμου*[2]) betitelt war, während eine weitere die Aufschrift *περὶ πολιτείας* trug, und dass ebensowenig das *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* bei Plutarchos einem Buchtitel bei Chrysippos vollständig entspricht, da dessen bezügliche Schriften die Namen *περὶ ἀγαθῶν* und *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν εἰσαγωγή* hatten[3]). Nicht erfindlich ist,

[1]) Stoic. rep. 1035 b.

[2]) S. S. 223, 2.

[3]) Über die Titel der Chrysippeischen Schriften s. Baguet S. 118 ff.

warum Chrysippos gerade nur über „die Kinderpflege in den ersten Lebensjahren" hätte handeln sollen, was doch *παιδοτροφία* der Etymologie nach bedeutet [1]).

Angesichts der formellen Unzuverlässigkeit der Plutarchstelle ist es daher richtiger, sich an des Quintilianus „in praeceptis de liberorum educatione compositis" zu halten, wodurch die Übersetzung *περὶ παίδων ἀγωγῆς* gefordert wird; dieser Titel ist auch allgemein angenommen, und noch niemand wurde durch das stilistisch notwendige „praeceptis compositis" veranlasst, etwa an einen Titel wie *παιδευτικοὶ νόμοι* zn denken. Diese Aufschrift führte die Schrift des Peripatetikers Aristoxenos; aber sie befasste sich in der That mit *νόμοι,* nämlich den pädagogischen Vorschriften der Pythagoreer [2]).

So ist denn nicht nur jede Schwierigkeit beseitigt, die man von dieser Seite her gegen eine Vergleichung des Inhalts erheben könnte, sondern eine solche wird eben durch den Vergleich der Buchtitel erst recht nahe gelegt.

Für den weiteren Gang der Untersuchung ist es jedoch wissenswert, welchen vorplutarchischen Schriftstellern Schriften über diesen Gegenstand zugeschrieben werden.

Die Titel der antiken pädagogischen Schriften finden sich an leicht zugänglicher Stelle bei L. Grasberger, Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum [3]) zusammengestellt. Überblicken wir die dort verzeichneten Autorennamen, so ent-

---

[1]) Vgl. Xenoph. Oecon. 7, 21 *ἡ τῶν νεογνῶν τέκνων παιδοτροφία.* Stob. flor. 98, 72 liest Wyttenbach bei Teles *ὁ πρῶτος* (sc. *χρόνος*) *ὁ κατὰ τὴν παιδοτροφίαν*, was Feddersen, Über den ps.-plat. Dialog Axiochus. Realschulpr. Cuxhaven 1895 S. 14 f., mit dem folgenden *πάλιν παιδοτροφίαν* und Antiphon sophist. fr. 12 stützt.

[2]) D. L. VIII 15 beweist, dass es sich um ähnliche Sprüche wie die bei Ps.-Pl. 12 d—f handelte; vgl. vor allem *μὴ παντὶ ἐμβάλλειν δεξιάν.*

[3]) Würzb. 1866 II S. 11. Danach wohl bei Elias Dassaritis, Die Psychol. u. Pädagogik des Plut. Erlanger Dissert. Gotha 1889 S. 40 Anm.

decken wir, dass aus vorplutarchischer Zeit in Griechenland nur Stoiker, Peripatetiker und Neupythagoreer ausfindig zu machen sind. Denn die Schrift des Aristippos *περὶ παιδείας* ist nicht echt, und von Demokritos ist dieser Buchtitel gar nicht überliefert, sondern erst Mullach hat die Fragmente pädagogischen Inhalts unter der Rubrik *περὶ παιδείας* gesammelt.

Aber es ist überhaupt nicht zulässig, Schriften, welche *περὶ παιδείας* überschrieben sind, ohne weiteres als pädagogische anzusehen! *Περὶ παιδείας* bedeutet nur soviel wie „über Bildung und Wissenschaft“, und im Titel der bekannten *πίνακες* des Kallimachos und seiner Nachahmer (Hermippos, der Kallimacheer; Hermippos von Berytos) ist *ἐν πάσῃ παιδείᾳ* nur in diesem weiteren Sinne zu verstehen. Die Schrift des Antisthenes *περὶ παιδείας* hatte, wie der Nebentitel *περὶ ὀνομάτων* und das einzige sichere Fragement derselben (Epictet. diss. I 17) beweisen, logisch-grammatischen[1]), die des Peripatetikers Klearchos philosophie- oder kulturgeschichtlichen Inhalt, und bei Zenon zeigt in *περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας* der adjektivische Zusatz, bei Theophrastos die Nebentitel *περὶ ἀρετῶν ἢ περὶ σωφροσύνης*[2]) an, dass *παιδεία* nicht im engen Sinne von „Kindererziehung“ genommen werden darf.

---

[1]) So auch P. Wendland (brieflich). Die Schrift *περὶ ἐπιτρόπου ἢ περὶ τοῦ πείθεσθαι* (D. L. VI 16) besprach eine einzelne Frage der Ethik, vielleicht der Pflichtenlehre (vgl. D. L. VII 110). Wegen *ἐπίτροπος* s. Ps.-Archyt. Stob. ecl. II 229, 25. 231, 10 W. Die Schrift des Kynikers Onesikritos *πῶς Ἀλέξανδρος ἤχθη* ist nach D. L. VI 84 mit Xenophons Kyropädie zu vergleichen. Sie war in lobendem Sinne gehalten; Onesikritos hatte den Alexandros auf dessen Zügen begleitet. Wegen *ἤχθη* s. Chr. Gal. 461 K. *ἀχθείη* („erziehen“).

[2]) Auch der Umstand, dass Theophrastos eine Schrift *π. π. ἀγωγ.* verfasste, spricht dagegen, dass *περὶ παιδείας* nur über Kindererziehung handelte. Wozu zwei Schriften über das gleiche Thema? Nach D. L. V 50 hätte Theophrastos noch ein zweites verschiedenes Buch

Sehen wir daher von den Schriften *περὶ παιδείας* ab und beschränken uns auf die Schriften, welchen genau der Titel *περὶ παίδων ἀγωγῆς* zukommt, so bleiben nur Theophrastos, der erste, welcher diese Aufschrift wählte, und Chrysippos übrig. Denn ob die dem Hieronymos von Rhodos gehörige Stelle pädagogischer Natur in einer Schrift *περὶ παίδων ἀγωγῆς* stand, ist fraglich; sie könnte ebenso gut aus einer grösseren Schrift (den *ὑπομνήματα*?) entnommen sein. Sicher ist das bei Zenon der Fall. Die Abhandlung *περὶ παίδων ἀγωγῆς* war nur ein Abschnitt seiner Diatriben[1]. Was des Kleanthes' Schrift *περὶ ἀγωγῆς* (ohne *παίδων*) bezweckte, ist uns nicht mehr verständlich[2]. Doch auch angenommen, wir hätten es hier

---

π. π. ἀγωγ. veröffentlicht. Das ist aber sehr zweifelhaft (s. H. Usener, Analecta Theophrastea. Leipzig 1858 S. 18).

[1]) Die Diatriben waren schriftlich überliefert (D. L. VII 34. Sext. E. Pyrrh. III 245, wo auch das Präsens *φησί* wichtig ist). Man darf sie mit den Dissertationen des Epiktetos vergleichen. Unsere Behauptung im Texte ist durch die Erwägung hervorgerufen, dass das, was Sextus mitteilt, auf Kindererziehung in keiner Weise hindeutet, und dass die doppelte Erwähnung von *παίδων ἀγωγῆς* nur dann einen Sinn hat, wenn dies ein Titel war. Wenn *π. π. ἀγωγ.* in den Skeptika in der vorläufigen Angabe der Disposition steht, so ist es aus den früher (VII 1) geschriebenen *Ὑποτυπώσεις* einfach herübergenommen worden. Auch Theophil. Antioch. adv. Autol. 3 patr. 6, 1129 Mign. *εἰς τὸ ἐκ παίδων μανθάνειν τὴν ἄθεσμον κοινωνίαν* führt darauf, dass das von Sextus Angeführte in einem Abschnitt über Kindererziehung vorgebracht war. Von seinem Zeitgenossen Sextus kann Theophilos a. O. und 6, 1125 Mign. nicht abhängen, doch scheint er dieselbe Quelle benutzt zu haben (vgl. 6, 1125 *ἀποῤῥίψειεν*). Danach stellte Zenon im Kapitel über Kindererziehung Handlungen wie *ἀδελφοκοιτίας* und *ἀῤῥενοβασίας* (s. fr. 179 Pears., wo *μὴ παιδικά* durch Ariston Senec. ep. 94, 14 alia pares, alia inferiores amaturo zu erläutern ist, und fr. 181) als gleichgiltig dar.

[2]) Über die verschiedenen Gebrauchsweisen von *ἀγωγή* s. Alex. Aphr. in top. (287 a, 40 Brandis); ob dieselben hier erschöpft sind, ist mir zweifelhaft. Immerhin ist *περὶ ἀ.* im Kleantheskatalog zur politischen

bei all diesen Philosophen mit Abhandlungen zu thun, die den Nachkommen als hervorragend auffielen, so ergibt sich doch aus dem Bisherigen, dass wir die Vorlage unter der peripatetischen oder stoischen Litteratur zu suchen haben. Die Neupythagoreer dürfen wir, je nach der Richtung des einzelnen, bekanntlich entweder mit den Peripatetikern oder mit den Stoikern zusammenstellen; auch die pädagogischen Fragmente bezeugen das.

Die soeben ausgesprochene Thatsache ist nicht weiter verwunderlich. Die Akademiker und Skeptiker waren aller Dogmatik abhold und mussten sich, wo sie positive Bestimmungen geben wollten, an eine der genannten Schulen anschliessen; ihnen war mehr daran gelegen, schlagfertige Dialektiker auszubilden [1]). Die Epikureer aber kannten nur die eine Erziehung durch die Epikureische Lehre und haben, wie Chrysippos ihnen vorwarf [2]), mehr zur Entsittlichung der Jugend beigetragen, als dass sie sich mit Schriften abgegeben hätten, welche eine systematische Anleitung zur sittlichen Hebung der Jugend bezweckten. Nach Quintilianus verwarf Epikuros jeden planmässigen Betrieb einer Disziplin [3]). Ganz anders, wie wir sahen [4]), die Stoiker.

Auf diese Weise führt uns schon die allgemeine Betrachtung des von Pseudoplutarchos gewählten Themas in eine engere Wahl zwischen Peripatetikern und Stoikern; eingehendere Prüfung soll finden, welche unter den beiden Richtungen er vorzog!

Ethik gestellt, und so ist *παίδων ἀγωγή* (= ἡ διὰ τῶν ἠθῶν τοῦ τρόπου κατακόσμησις) das Nächstliegende. Vgl. S. 241, 1. 252. *Π. ἀ.* schrieb schon Alexinos (S. Sudhaus, Rhein. Mus. 1893. 48, 152 ff.).

1) S. Quintil. inst. or. XII 1, 35; 2, 25.

2) S. S. 104.

3) Inst. or, XII 2, 24. II 17, 15.

4) S. 185. 230. 235, 3.

2. Die Disposition.

Platon hatte in seinem „Staate“ die Pädogogik ohne schematische Anordnung in das kunstvolle, aber verwickelte Gespinst seines Dialogs verwoben. Auch in den „Gesetzen“ war zwar noch kein festes Prinzip gefunden, aber doch im siebenten Buche der Anfang zu einem solchen gegeben, wenn die Erziehung 1) vor der Geburt (788 d—789 e), 2) in den ersten drei Jahren nach der Geburt (789 e—793 d), 3) bis zum sechsten Jahre (793 e —794 c), 4) vom siebenten Lebensjahre an (794 c—824 c) betrachtet wird. Dagegen hatte Aristoteles eine feinere Anordnung ersonnen[1]: 1) Einheit, 2) Zweck, 3) Mittel der Erziehung; beim dritten Teile wurde der Erziehungsgang dargestellt, und zwar a) die Erziehung vor der Geburt, b) die Erziehung in den ersten sieben Jahren, also die der Säuglinge, dann die der Kinder bis zum fünften und weiter bis zum siebenten Lebensjahre, c) die öffentliche Erziehung vom siebenten bis zum einundzwanzigsten Jahre mit einem Einschnitt in der Mitte, welcher sich durch die Altersreife (ἥβη) ergibt.

Die pseudo-plutarchische Schrift hat trotz mancher Ähnlichkeiten eine andere Einteilung. Nachdem der Zweck der Erziehung eingangs derselben — recht abrupt — angedeutet ist, wird sofort zu den Erziehungsmitteln übergegangen und 1) über die richtige Beschaffenheit der Eltern und ihrer Verbindung (1 a—2 a), 2) über die Bedeutung von Naturanlage, Vernunft und Gewöhnung (2 a—3 b) gehandelt und 3) über den Erziehungsgang, aber diesmal nicht nach Jahren, sondern nach den Erziehungsorganen: und zwar a) über Mütter (3 c—d), Ammen und Kindermädchen (3 d—f), b) Kameraden (3 f—4 a), c) Päda-

---

[1]) S. Fr. Susemihl, Aristoteles' Politik II. Teil. Leipzig 1879. S. XXXV ff.

gogen (4a—b), d) Lehrer (4b—c). Hier wird (4c—5c) über die Wichtigkeit einer richtigen Auswahl der Unterrichtsorgane (*παιδευταί* 4d—f; es sind besonders Lehrer 4c und Philosophen 5c gemeint)[1]), über den Wert der Bildung (*παιδεία*) überhaupt (c. 8), über die zweckentsprechende Behandlung der Unterrichtsgegenstände, nämlich Rhetorik (c. 9), Philosophie (c. 10. 7c—8b), Grammatik (Litteratur 8b), Gymnastik (c. 11), über die Unterrichtshilfen, Züchtigung, Lob und Tadel (c. 12; vgl. 12c), über Überbürdung (c. 13. 9b—c), über Beziehung von Haus und Schule (9c—d), Übung des Gedächtnisses (9d—f), über den Inhalt des erziehlichen (ethischen) Unterrichts im allgemeinen (c. 14) und bezüglich einer Besonderheit desselben (c. 15) gesprochen. Dann wird e) ganz ausdrücklich vom Regiment der Pädagogen und Lehrer, die ja zeitlich länger zusammenwirken, zum Regiment der Väter hinübergelenkt (c. 16—20; s. besonders 12c. 13a. c. d—f. 14a).

Es soll nicht betont werden, dass hier, obwohl nach dem Beispiele Platons die Erziehung vor der Geburt betrachtet wird, gerade das übergangen ist, was nach Poseidonios auch Chrysippos trotz dem Platonischen Vorgange übersehen hatte, die Diätetik der Mütter vor der Entbindung (Gal. S. 466 K.). Aber das Einteilungsprinzip für den Erziehungsgang lässt sich für Chrysippos höchst wahrscheinlich machen.

Aus den Angaben des Quintilianus über eine Schrift des Chrysippos, in der mit Recht bisher stets die von Quintilianus an anderer Stelle namentlich erwähnte Schrift über Kindererziehung erblickt wurde, ist zu folgern, dass Chrysippos in genauerer Weise als Platon und Aristoteles

---

[1]) Vgl. D. L. VII 6, wo Zenon *παιδευτὴς* des makedonischen Königs und Volkes genannt wird.

für die Thätigkeit der Amme (inst. or. I 1, 4; 10, 32) Vorschriften gab, und gerade an diesem Punkte werden wir unten eine wörtliche Übereinstimmung zwischen Chrysippos und Pseudoplutarchos aufdecken. Dass der Stoiker verschiedene Arten von Ammen unterschieden hatte, erhellt aus der zweiten Stelle (I 10, 32 nutricum illi quae etc.).

Weiter hatte sich Chrysippos über das Kindermädchen geäussert; und das „quoque", welches Quintilianus (instit. or. I 1, 16) hiebei gebraucht, erlaubt den Schluss, dass Chrysippos ähnlich wie Platon die an die Kindermädchen erhobene Forderung vorher schon an die Eltern gestellt hatte. Ferner legt die Polemik des Galenos gegen Chrysippos (Quod an. mor. IV 816. 817. 818 K.) die Vermutung nahe, dass der Philosoph Eltern (*γονεῖς*), Lehrer und Pädagogen, die wissend (*ἐπιστήμονες*) sein sollten, auseinandergehalten habe; auch von Erziehung durch einen Philosophen spricht Chrysippos Gal. 461 f. K. Es ist daher wohl keine Frage mehr, dass derselbe auf die Erziehungsorgane überhaupt ein grösseres Gewicht legte als Platon und Aristoteles, welch letzterer fast noch mehr als Platon die freilich nicht übersehenen *τροφός, παιδαγωγός* und *διδάσκαλος* neben dem Politischen zurücktreten lässt. Dazu kommt, dass auch Ariston Senec. ep. 94, 9 Amme, Pädagog, Lehrer, Philosoph nach einander vorbringt, und dass bei Zenon der Pädagog, dem der Zögling Rechenschaft abzulegen hat, und der hauptsächlich als tadelnd gedacht ist, fr. 188 [1]), der Lehrer, den er mehr für das höhere Alter bestimmt ansieht, apophth. 45, erscheint. Entsprechend werden in der von Elter auf Chrysippos zurückgeleiteten

---

[1]) Hiermit soll nicht gesagt sein, dass jene Einteilung ausschliesslich stoisch war; schon Krates Stob. flor. 98, 72 (s. Feddersen, Progr. Cuxhaven 1895. S. 14) (weniger der pseudo-platonische Axiochos 366 d) teilt nach den Erziehungsorganen ab in anderem Zusammenhange; doch ist seine Einteilung noch nicht so einfach.

Schrift des Plutarchos de audiendis poëtis 36e *μήτηρ — τίτθη — πατήρ — παιδαγωγός* unterschieden[1]).

Besonders auffallend aber ist, dass Ps.-Plutarchos und Quintilianus, der, wie schon von vornherein vermutet werden darf, den Chrysippos noch öfter benutzt haben wird, als er angibt, mehrfach in ihrer Gedankenfolge zusammenstimmen. Man vergleiche:

	Ps.-Plut.		Quintil.
Amme	3 d e	=	I 1, 4
	(3 f	cf.	I 1, 5)
Kameraden	3 f—4 a	=	I 1, 8
Pädagogen	4 a	=	I 1, 8
Lehrer	4 b	=	I 1, 10
Erholung	9 c	=	I 3, 8

Gewisse Verschiedenheiten in der Anordnung[2]) lassen sich durch die Verschiedenheit der Zwecke — Quintilianus spricht mehr als Rhetor denn als Pädagog — und durch die bei römischen Schriftstellern beliebte eklektische Manier erklären. Dass Quintilianus eigene Weisheit vorbringt, wenn er zwischen den Abschnitt über die Ammen und die Kameraden einen solchen über die Eltern einschiebt und so die Ordnung etwas verwirrt, ist daraus zu ersehen, dass dieser mit römischen Beispielen ausgestattet ist. So trübt auch Ps.-Plutarchos 8e mit einem ungeschickten Einschiebsel offenkundig die gute Ordnung. Doch wird

---

[1]) Beiläufig sei hier auch auf Plut. Philopoem. c. 4 (*διδάσκαλοι, παιδαγωγοί* als Vertreter der ersten Erziehungsstufen) und amator. 754 d *βρέφους τίτθη, παιδὸς διδάσκαλος* verwiesen.

[2])

	Ps.-Plut.		Quintil.
Amme	3 e	=	I 1, 22; 37
Lehrer	4 c	=	I 1, 6
Strafen	9 a	=	I 3, 14
Gedächtnis	9 d e	=	I 1, 36
αἰσχρολογία	9 f	=	I 2, 6 ff.

man zugeben müssen, dass die Strafen bei Quintilianus immerhin noch in ähnlicher Umgebung an die Reihe kommen wie bei Ps.-Plutarchos. Viel mehr gestört ist die Ordnung im Dialog des Tacitus, wie die von Gudeman gefundenen Parallelen beweisen; allein auch dort werden Mutter, Amme, Pädagog hervorgehoben. Dagegen scheint Varro in seinem Logistoricus „Catus oder über die Kindererziehung" sich an die oben erläuterte Reihenfolge gehalten zu haben; denn er resumiert fr. 5 Riese also: Educit enim obstetrix, educat nutrix, instruit paedagogus, docet magister. Varro führte wie Chrysippos mehrere Ammen an; fr. 8 sagt er von der Stillamme: eam nutricem oportet esse adulescentem etc. und von einer bestimmten Amme handeln auch fr. 10 und 11. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er hiebei stoischem Einflusse folgt[1]).

---

[1]) Mag er auch zuweilen die Stoiker verspotten — das steht der satira wohl an —, so hat er doch gelegentlich Stoiker benutzt, wie besonders Norden gezeigt hat. So zieht er ling. lat. V die stoische Definition der Zeit herbei (Baguet S. 172) und eignet sich die bildliche Unterscheidung der Dialektik und Rhetorik an (Isidor. etym. II 23 patr. III 140 Mign.), als deren Urheber Cicero (orat. 32, 113. fin. II 6, 17) den Zenon nannte; Isidorus hätte, falls Varro den Zenon angeführt hätte, gewiss den Zenon zum Prunk zitiert. Ein Logistoricus aber ist auch wegen der Vermischung von Geschichte und Philosophie die Schrift des Ps.-Plutarchos; ein Epikureer würde die Geschichte nicht verwertet haben. Etymologien liebt Varro wie Chrysippos (auch im Catus). Quintilian. inst. or. I 1, 21 ut corporum mox fortissimorum educatio a lacte cunisque initium ducit bezieht sich entweder auf Varro fr. 7 hisce manibus lacte fit, non vino: Cuninae propter cunas, Ruminae propter rumas, so dass Quintilianus den Chr. durch Varro kennen würde, oder beide variieren selbständig die gleiche Vorlage. Auf stoischer Theorie basiert der Satz (fr. 24), alles, was nicht notwendig ist, damit ein wirkliches Gut entstehe, sei bei dem Unterrichte der Knaben mittelwertig (mediocria = μέσα). Weitere Berührungen später. Jedenfalls konnte Varro an der Autorität des Chrysippos nicht vorübergehen. Ob jedoch der von Varro fr. 9 zitierte Ariston der Stoiker war, stehe dahin; der

Somit werden wir auch durch die Anordnung, die Ps.-Plutarchos einhält, an Chrysippos verwiesen.

3. Das Gedankenmaterial.

Der Gedankenstoff des Ps.-Plutarchos ist im konstruktiven Teil seiner Schrift aus der Philosophie genommen. Als parainetische Schrift konnte sie aber des dekorativen Beiwerks nicht entbehren. Die philosophischen Bestandteile sind daher von den rhetorischen zu trennen, und da in der nacharistotelischen Zeit die Pädagogik ein Teil der Ethik ist, ist das Pädagogische unter den Begriff des Philosophischen aufzunehmen.

a) Das philosophisch-pädagogische Gedankenmaterial.

Wyttenbach hat in seinem wertvollen Kommentare zu unserer Schrift eine Anzahl von Berührungen mit Platon [1]) und Aristoteles [2]) nachgewiesen.

Von Platon dürfen wir hier absehen. Die Übereinstimmung bezieht sich nur auf Ausdrücke, Wendungen, Bilder und Einzelheiten [3]). Keinesfalls spricht dieser Umstand gegen eine stoische Quelle. Denn die Stoiker verehrten Platon und eigneten sich nicht nur Platonische Ausdrücke [4]), sondern auch Platonische Theoreme an, so bekanntlich die Aufstellung der vier Kardinaltugenden, der vier

---

Gedanke erinnert an Plat. Rep. 377 a. Leg. 765 e. 788 d. Gal. 465 K., könnte aber ebensogut stoisch sein: magnum enim, ut Ariston scribit, in primordio pueruli, quemadmodum incipiat fingi; ad id quasi evadet.

[1]) Zu 1 b (2 Stellen). c. d. 2 e. 3 a. c. e (3 St.). 6 a. c. 7 d. e. 8 c (2 St.). 10 b. 11 f (2 St.). 12 a. b. c. 13 a. b. d. 14 a. b.

[2]) 1 a. b. 2 a (2 St.). f. 3 e. 7 e. 8 a. 9 c.

[3]) So lässt sich auch der Gedanke 9 a *μιμεῖσθαι τὰς τίτθας* nur zum Teil mit Plat. Leg. 791 e. Aristot. Pol. 1336 a, 35 vergleichen.

[4]) S. S. 212, 7.

Hauptleidenschaften u. s. w. Chrysippos bekämpfte (und benutzte) Platon in Besonderheiten und beruft sich fr. 26,19 Gercke. Stoic. rep. 1045 f, ff. zustimmend auf denselben.

Sorgfältigere Erwägung verdient die Frage, wie es mit den Anlehnungen an Aristoteles steht, da neben dem Stoiker ein peripatetischer Pädagog in Frage kommt. Die nur stilistischen Berührungen [1]) sind wiederum auszuschliessen. Die Stoa und unter den alten Stoikern vor allen Chrysippos gingen in die Schule des Aristoteles [2]).

Aber auch auf die sachlichen Anklänge ist nicht viel mehr Gewicht zu legen als bei Platon. Aristoteles war in manchen Punkten der praktischen Ethik der Lehrer schon der alten Stoa.

So ist die Unterscheidung von *φύσις*, *λόγος* und *ἔθος* bei der Erziehung (Ps.-Pl. 2a) gewiss Aristotelisch [3]). Was sollte aber Chrysippos verhindert haben, den Gesichtspunkt, der ihn bei der Einteilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik beherrschte, auf die Pädagogik zu übertragen? Man wird einwenden, Ps.-Plutarchos spreche von *ἔθος*, Chrysippos von *ἦθος*. Wie gering der Unterschied ist, beweist Ps.-Plutarchos selbst, wenn er sagt: *καὶ γὰρ τὸ ἦθος ἔθος ἐστὶ πολυχρόνιον, καὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ἐθικὰς ἄν τις λέγῃ, οὐκ ἄν τι πλημμελεῖν δόξειεν* (2 f). Sicher war jene Unterscheidung zu des Ps.-Plutarchos Zeiten gang und gäbe; er sagt, sie sei bei den

---

[1]) Zu *βέλτιον* 1 a vgl. z. B. noch Aristot. Pol. 1330 a, 32.

[2]) Vgl. Stoic. rep. 1045 f. Es ist daher verkehrt, wenn Aug. Schlemm, De fontibus Plutarchi commentationum de aud. poet. et de fort. Diss. Göttingen 1893, auf derartige Berührungen hin Teile der Schrift über das Lesen der Dichter einem Peripatetiker zuteilen will.

[3]) S. Wyttenbach z. St. Aristot. Pol. 1331 b, 40. 1334 b, 7. 1337 b, 3; 9. Die bei Wyttenbach zitierte Archytasstelle (Stob. ecl. II 229, 22 W.) ist peripatetisch beeinflusst.

Künsten und Wissenschaften[1]) etwas Gewöhnliches (2a). Sie war demnach nicht mehr ausschliesslich peripatetisch.

In der Pädagogik will nun Ps.-Plutarchos unter *λόγος* die *μάθησις,* unter *ἔθος* die *ἄσκησις* (=*μελέτη*) verstehen (2a). Hier bringt Wyttenbach einen Aristotelischen Ausspruch von bestechender Ähnlichkeit bei (D. L. V 18)[2]). Aber die Begriffe *φύσις*, *μάθησις* und *μελέτη* sind allgemein Sokratische; z. B. Xenoph. memor. III 9, 2 *νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι* (II 6, 39; vgl. III 3, 11)[3]). Auch hat Wyttenbach auf eine Reihe verwandter Stellen aufmerksam gemacht, welche auf eine weite Verbreitung jener Anschauung schliessen lassen. Zu betonen ist, dass er auch Philon Iudaios und Epiktetos zitiert[4]). Vor allem aber vergleiche man S. 201 f.! Ganz deutlich erklärte Musonios *μάθησις* ohne *ἄσκησις* für unnütz[5]) und verbreitete sich über die Beziehungen zwischen *λόγος* und *ἔθος*[6]).

Wenn Ps.-Plutarchos 2a im Hinblicke auf die Erlangung der vollkommenen *δικαιοπραγία* vier Stufen: *ἀρχαί, προκοπαί, χρήσεις* und *ἀκρότητες* annimmt, so muss der vorzugsweise stoische Charakter der ersten drei Begriffe nicht erst erwiesen werden; für *ἀκρότης* ist der Satz des Chrysippos zu vergleichen,

---

[1]) Beiläufig verweise ich wegen *κατὰ τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιστημῶν* auf Plat. rep. 522 c *τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι*; ebd. nochmals Aristot. Pol. 1288 b, 10 *ἐν ἁπάσαις ταῖς τέχναις καὶ ἐπιστήμαις.* Diese Unterscheidung hat selbstverständlich auch in der Stoa ihre Geltung.

[2]) S. auch eth. Nicom. 1099 b, 15.

[3]) Schon Epicharmos dachte in Sokratischer Weise über das Verhältnis von *φύσις* und *μελέτη* (E. Hardy, Der Begriff der *φύσις* in der griech. Philos. Berlin 1884. I S. 12. Anm.).

[4]) S. jetzt Bonhöffer, Die Ethik d. Stoik. Epiktet II S. 147. Kleanthes hält apophth. 12 ein *ἀσκεῖν* für notwendig.

[5]) Stob. flor. 29, 78. II 25 Meineke; vgl. *μάθησιν ἀρετῆς ἢ ἄσκησιν* Musonii reliquiae S. 143, 5 Peerlkamp.

[6]) Stob. ecl. II 194. 15, 26 W.

wonach die Tugend die *ἀκρότης* für die besondere Natur jedes Einzelnen ist[1]), und seine Aufstellung eines *ἐπ' ἄκρον προκόπτων*[2]). Es ist demnach erlaubt, Ps.-Plut. 2 a b nicht nur das Begriffsmaterial, sondern auch die Gedanken als stoisch in Anspruch zu nehmen.

Ps.-Plutarchos greift sogar 2 c in den Streit über die *εὐφυΐα* ein, der sich im stoischen Lager entspann[3]), indem er ausdrücklich behauptet: Die nicht gut Veranlagten (*οὐκ εὖ πεφυκότες*) können durch richtiges Lernen und Übung (*μάθησις καὶ μελέτη*) den Mangel der Natur, soweit es geht, wieder gut machen; wer das Gegenteil annehme, befinde sich in vollem Irrtum[4]). Mit fast denselben Worten sagte schon vorher dasselbe Chrysippos[5]). Unter diesem Gesichtspunkte gewinnt dann die Nebeneinanderstellung von Ps.-Plut. 3b *καὶ ἔθη καὶ παιδεῖαι καὶ διδασκαλίαι καὶ βίων ἀγωγαί* mit Chrys. fr. 129,67 Gercke *ἄσκησις* und *διδασκαλία*, Chrys. Stoic. rep. 1043 d *ἀγωγαί* und *ἔθη*, fr. 129, 71 *ἡ διὰ τῶν βελτιόνων ἐθῶν ἀγωγή* an Bedeutung für unsere Frage[6]).

Das Aristotelische Wortspiel *ἦθος—ἔθος* 2 f mit dem zugrunde liegenden Gedanken kehrt bei Chrysippos wieder[7]).

---

[1]) S. S. 61.

[2]) S. S. 199.

[3]) S. S. 201 f.

[4]) Ps.-Plutarchos bleibt sich konsequent; s. über 9 e S. 270 f.

[5]) Fr. 130 Gercke *διὸ πολλῶν καλῶς πρὸς ἀρετὴν πεφυκότων φαυλότερόν τινες πεφυκότες ἀμείνους γίνονται πολλάκις τὴν ἔνδειαν τῆς φύσεως ἰασάμενοι τῇ παρ' αὐτῶν ἐξουσίᾳ.* Vgl. Gal. IV 818 K. Für *τοὐνδεχόμενον* hat Wyttenbach u. a. Epiktetos namhaft gemacht. S. auch Gerckes Index. Aus jenem Fragmente geht hervor, dass Ps.-Pl. 2 c statt *ἀναδραμεῖν* ein Wort zu lesen ist wie „heilen" (*ἰασάμενοι*, oder *ἀναπληροῦν* nach 9 e *τὴν ἔλλειψιν τῆς φύσεως*; 9c).

[6]) Wyttenbach fordert daher 3 a mit Recht *πρὸς ἀρετῆς κτῆσιν* statt des affektierten *κύησιν*. Vgl. Musonios Stob. ecl. II 193, 7 und beachte das *καί* 12 d.

[7]) Fr. 129, 75 Gercke.

Dass 8a bei der Schätzung der drei Lebensweisen (*πρακτικός, θεωρητικός, ἀπολαυστικός*) nur die Termini Aristotelisch, der Gedanke aber stoisch ist, hat bereits Wyttenbach angegeben [1]).

Hingegen ist 9c wohl der Gedanke Aristotelisch, der Ausdruck (*ἄνεσις—σπουδή*) aber stoisch.

Wenn Ps.-Plutarchos 9f. 10a wünscht, dass die Knaben von der *αἰσχρολογία* ferngehalten werden, so ist das allerdings ein Aristotelischer Gedanke (Pol. 1336b, 4). Aber obgleich die Stoiker selbst in ihren Schriften unzarte Äusserungen durchaus nicht scheuten, so konnten sie dergleichen bei Knaben ganz gut tadeln. Zenon (apophth. 12. 38. 4. 5) und Kleanthes (apopth. 21) litten freche Reden nicht; und wenn Zenon Schamhaftigkeit im Auftreten (fr. 174) verlangt, wird er das Gleiche in der Rede gefordert haben.

C. 18. 13d heisst es, der Vater solle manchmal den *ἐπιθυμίαι* der Söhne nachgeben, und 13e, er solle sich zuweilen erzürnen. Das scheint freilich der Lehre von der *ἀπάθεια* zu widersprechen. Allein die Söhne werden noch nicht im vollen Besitz der Vernunft gedacht [2]), und so entspricht Nachgiebigkeit ganz einem Chrysippeischen Grundsatze [3]). Unter Zürnen aber ist ein verstellter [4]), also immer noch von der Vernunft beherrschter Zorn verstanden. Im

---

[1]) S. auch D. L. VII 130.

[2]) Wie die Tiere, so gebrauchen auch die Kinder (*βρέφη*) die Gabe der vernünftigen Überlegung nicht; dass dieselbe infolge einer andern Seelenkraft zum Genusse dessen, was sie begehren, im Gegensatz zur Überlegung hineilen, gestehen die Anhänger des Chr. bald zu, bald leugnen sie es. So Galen S. 484 K. Dass Chr. selbst Stoic. rep. 1045b *ἐπιλογισμός* statt des hier gebrauchten *λογισμός* verwendet, macht diese Ansicht noch nicht unchrysippeisch. Was aber von den Kindern gilt, das gilt sicher auch von den unweisen erwachsenen Söhnen.

[3]) S. S. 176f.; vgl. auch 12e die Regel, einen Wütenden nicht zu reizen, da man den Zürnenden nachgeben müsse (*ὑπείκειν*).

[4]) S. S. 190.

übrigen ist jene Stelle ganz mit der praktisch milden, abwägenden Art des Chrysippos im Einklang, besonders wenn 13 f Nachsicht mit einem Rausche empfohlen wird. Dort (13 d e) finden sich auch die Ausdrücke *ἁμαρτήματα, ἁμαρτίαι* [1]); dort der Gedanke, dass wir die Fehler der Freunde ertragen sollen, was mit ähnlichen Worten Chrysippos geraten hatte [2]). Wird (13 f) Nachsicht mit dem Salbengebrauch geheischt, so geht eben daraus hervor, dass das bei einem Manne nicht verziehen würde [3]). An anderer Stelle (10 b. c—e) will auch Ps.-Plutarchos, dass die Jugend über den Zorn Herr zu werden lerne, und drückt sich dabei eher stoisch als peripatetisch aus [4]).

Nachdem somit gezeigt ist, dass die hauptsächlichsten Berührungen mit Aristoteles nicht nur keinen Widerspruch gegen stoische Lehren ergeben, sondern in Einzelheiten auf die Stoa, voran auf Chrysippos führen, so ist den leichten weiteren Anklängen an ersteren alle Bedeutung entzogen.

Hätte der Verfasser unsrer Schrift die Platonischen und Aristotelischen Ausführungen über Kindererziehung benutzt, so müssten zahlreichere, mehr das Wesen der Erziehung angehende Ähnlichkeiten vorliegen. Man kann sich aber im grossen Ganzen keinen grösseren Unterschied in der Behandlung der Frage denken, als er zwischen den betreffenden Abschnitten der Platonischen Republik und Gesetze, ferner der Aristotelischen Politik einerseits und unserem Büchlein andererseits besteht. So beherrscht bei

---

[1]) *Ἁμαρτήματα, ἁμαρτάνειν* auch 14 a.

[2]) Stoic. rep. 1039 b c.

[3]) Gegen den Salbengebrauch Zen. fr. 174. apophth. 41. Chr. S. 106. Athen. XIII 565 c.

[4]) 10 c *τὸ ἀόργητον ἀνδρός ἐστι σοφοῦ.* 10 e *τὸ πολὺ τῆς ἀκρατοῦς καὶ μαινομένης ὑφαιρεῖν ὀργῆς.* — Der *θυμός* wird 10 d damit zusammengehalten. Den dort angeführten Apophthegmen ähnelt ein Zenonisches (apophth. 55).

jenen die Rücksicht auf das Wohl des Staates alle einzelnen Bestimmungen; bei Ps.-Plutarchos ist von politischer Richtung nicht die Spur.

Zwar wird Vereinigung der politischen Macht mit Philosophie 8a—b als Ideal gepriesen[1]). Aber dort liegt eine Abschweifung in das Gebiet der Philosophie vor, und pädagogische Konsequenzen werden nicht gezogen. Im Gegenteil wird 12ef das Pythagoreische Gebot *κυάμων ἀπέχεσθαι* nicht ohne Beifall mit *ὅτι οὐ δεῖ πολιτεύεσθαι* erläutert[2]). Da die Pythagoreer selbst Politik trieben, ist es umso berechtigter, die Auslegung einem Manne schuld zu geben, welcher persönlich von Politik nicht viel wissen wollte[3]).

Ps.-Plutarchos befürchtet wie Aristoteles schlimme äussere Einflüsse für den Zögling; aber während Aristoteles allgemeine, politische Gesetze für alt und jung erlässt, erblickt ersterer das Präservativ lediglich in der Auswahl der besten Erziehungsorgane. Man könnte doch von einem zur Zeit der römischen Herrschaft geschriebenen Buche erwarten, dass es auf das Vaterland hinweisen würde[4]). Nichts von alledem! Das Büchlein ist eben unter dem Zeichen der Individualethik entstanden, die, von Platons Schülern und wohl auch von Theophrastos angebahnt, erst in der Politeia des Zenon zum vollen Durchbruch

---

[1]) Der Ausdruck (*τελείους δ᾽ἀνθρώπους*) ist stoisch.

[2]) Die Bemerkung 7a, dass die übermässige *τῆς λέξεως σμικρολογία ἀπολίτευτος* sei, ist natürlich nicht hierher zu ziehen (vgl. Plut. Stoic. rep. 1034 b). Über Zenons semitische Knauserei s. übrigens S. 298.

[3]) Vgl. S. 231 f. 232, 7.

[4]) Chr. spricht (s. S. 136, 4) von *πόλεις*, nicht von *πατρίδα προδιδόναι*. Vgl., was im Anfang der Schrift „Über die Widersprüche der Stoiker“ gesagt wird (1034 a) und die Predigt des stoisierenden Tebes Stob. ecl. II 65 Meineke (auch Musonios dorts. II 70). Selbst *πατρίδα τιμᾶν* (*ὑπερορᾶν*) D. L. VII 108 ist matt genug. Wärmer wird schon Antipatros.

kam und von da, abgesehen von den politisch gebundenen Schülern Zenons Persaios und Sphairos, in der Stoa geltend war, bis deren Vertreter Fühlung mit dem römischen Volksbewusstsein suchten.

So wenig Positives die bisherige Untersuchung zutage förderte, so wichtig ist das, was sich weiter aus derselben ergibt. Man könnte nämlich den Kynismus des Verfassers aus der herabwürdigenden Beurteilung der Lebensgüter *εὐγένεια, πλοῦτος, δόξα, κάλλος, ὑγίεια, ἰσχύς* 5 d und etwa noch daraus ableiten, dass eine bekannte Anekdote 2 a dem Diogenes und nicht, wie sonst, dem Stoiker Zenon (apophth. 12) gegeben wird. Jedoch die Geschichte dieser Anekdote ist zu unbekannt, um einen Schluss daraus ziehen zu dürfen[1]), und Chrysippos sowie andere Stoiker erzählen von Diogenes öfter ähnliche derbe Aussprüche[2]). Jenes Urteil über die *μέσα* aber kann, wie schon Gercke[3]) bemerkte, mit gleichem Rechte als stoisch angesprochen werden[4]), und zwar als altstoisch im Gegensatz zu Panaitios und Poseidonios, welche *χορηγία* (= *πλοῦτος*), *ἰσχύς* und *ὑγίεια* zu den Gütern rechneten[5]). Andererseits wird man vom kynischen Standpunkte aus die Verurteilung jener sogenannten Güter ziemlich matt finden, was ebenfalls dem Charakter der Chrysippeischen Parainese entspricht[6]).

Kynisch ist gewiss auch der Preis der Mühe (*πόνος* 2 d—f). Aber der mitten hineingestellte Satz *ἀλλὰ τὸ παρὰ φύσιν τῷ πόνῳ τοῦ κατὰ φύσιν ἐγένετο κρεῖττον* (2 d)

---

[1]) Einen ähnlichen Gedanken sprach neben Zenon auch Kleanthes aus (fr. 110 Pears.). Zenon (apophth. 55) wird auch 10 d nicht erwähnt, obwohl dort ein geeigneter Platz war.

[2]) S. Exkurs 1.

[3]) Rhein. Mus. 41, 471.

[4]) D. L. VII 102; vgl. Cebet. tabul. c. 36 ff. (stoisch).

[5]) S. S. 122, 2.

[6]) Chr. Stoic. rep. 1034 b.

stimmt in seiner etwas unbestimmten Haltung besser mit der orthodoxen stoischen Lehre [1]. 9 b—c gibt Ps.-Plutarchos dann auch deutlich seine Ansicht über den relativen Wert des *πόνος* zu erkennen [2].

Gegen den Verdacht des Kynismus nun ist Ps.-Plutarchos durch seine Beziehungen zu Platon und Aristoteles geschützt. Bezeichnend ist hier seine Stellung zu den *ἐγκύκλια παιδεύματα*. Er sagt 7 c, der Knabe solle sich auch mit den sogenannten enkyklischen Bildungsmitteln befassen, aber nur wie im Vorübergehen, gleichsam um einen Geschmack zu bekommen, die Hauptrolle solle die Philosophie spielen; denn bei allen enkyklischen Fächern sei das Vollendete eine Unmöglichkeit. Das ist nicht ganz so kynisch wie noch der Satz der Zenonischen Politik und des Ariston, diese Fächer seien zum Glücke wertlos. Eine der Differenzen zwischen Zenon und Chrysippos, welche Diogenes Laertios meint [3], bestand wohl darin, dass Chrysippos im Anschlusse an Aristoteles [4] erklärte, sie seien wohl brauchbar [5]; es würde aber seiner ganzen Philosophie widersprechen, wollte er denselben neben der Philosophie mehr als untergeordneten Wert zumessen [6].

---

[1] S. S. 112. Zen. Cic. Tusc. II 12, 29. Aber auch fr. 201 Pears.

[2] Echt Chrysippeisch sind hier die Gegensatzpaare: 9 c *ἐγρήγορσις — ὕπνος, πόλεμος — εἰρήνη, χειμών — εὐδία, ἐνεργοὶ πράξεις — ἑορταί*; auch der Hinweis auf das Leblose, das Bild von Lyra und Bogen, *ἄνεσις*; die Feststellung von *σύμμετροι* und von *ὑπερβάλλοντες πόνοι* (9 b).

[3] D. L. VII 179.

[4] D. L. V 31 *εὔχρηστα δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν.*

[5] D. L. VII 129 *εὐχρηστεῖν δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα.*

[6] S. ausser Hirzel, Unters. zu Ciceros philos. Schriften II 523, 1 noch E. Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech Philos. 19. Suppl.-Bd. zu Fleckeis. Jahrb. 1893 S. 418, 1.

Es ist demnach nicht notwendig, bei Ps.-Plutarchos zu dem Auskunftsmittel des Synkretismus zu greifen[1]), sondern es lässt sich dem Autor oder seiner Vorlage eine ganz bestimmte philosophische Richtung zuerkennen, nämlich die der alten Stoa, welche zwischen Aristoteles und Kynismus die Mitte hielt.

Ehe wir uns freilich zu dieser Annahme vollständig verstehen können, müssen Beweise für den speziell stoischen Gehalt der Schrift beigebracht sein. Unsere weitere Aufgabe ist es, zuerst nach solchen zu suchen.

Der stoischen Schicksalslehre könnte 13 c *τῇ τύχῃ μὲν ἐλεύθεροι, τῇ προαιρέσει δὲ δοῦλοι* entnommen sein[2]). Die Lehre von der *πρόνοια* ist mit echt stoischer Logik und stoischer Ausdrucksweise verwertet: 3 c *σοφὸν δ᾽ ἄρα καὶ ἡ πρόνοια. διττοὺς ἐνέθηκε ταῖς γυναιξὶ τοὺς μαστούς, ἵνα, κἂν εἰ δίδυμα τέκοιεν, διττὰς ἔχοιεν τὰς τῆς τροφῆς πηγάς.* Man glaubt, den Stoiker des zweiten Buches der Ciceronischen Schrift de natura deorum zu hören, in welchem nicht wenig Chrysippeisches Gut erhalten ist; vor allem ist die Bemerkung hervorzuheben, dass die vorsorgende Natur denjenigen Tieren, welche viele Junge hervorbringen, wie Schweinen, Hunden, eine grosse Menge Zitzen gegeben, während diejenigen nur wenige haben, welche wenige gebären (II 51, 128).

Wenn wir 3 d und 2 f an die Tierwelt verwiesen werden, so entspricht das ganz der Weise der Stoiker[3]). 6 b *τὸ γὰρ πολλοῖς ἀρέσκειν τοῖς σοφοῖς ἐστιν ἀπαρέσκειν* lässt sich mit Aussprüchen des Zenon (fr. 202) und Kleanthes (fr. 100. 101. 107) in eine Linie stellen, welche

---

[1]) Dies thut L. Grasberger, Erziehung und Unterricht a. a. O.

[2]) Vgl. D. L. VII 8, wo in *φύσει — προαιρέσεσι* (Cobet *προαιρέσει*) der nämliche Gedanke verborgen ist.

[3]) S. S. 119, 4. Exkurs 6, 2.

das Urteil der Menge verächtlich machen; Wyttenbach (z. St.) hat zwei entsprechende Äusserungen des Chrysippos beigebracht (D. L. VII 182. Stob. flor. 45, 29); vgl. auch fr. 137, 6 Gercke.

Der Gedanke 7d: *περὶ μὲν γὰρ τὴν τοῦ σώματος ἐπιμέλειαν διττὰς εὗρον ἐπιστήμας οἱ ἄνθρωποι τὴν ἰατρικὴν καὶ τὴν γυμναστικήν, ὧν ἡ μὲν τὴν ὑγίειαν, ἡ δὲ τὴν εὐεξίαν ἐντίθησι. τῶν δὲ τῆς ψυχῆς ἀρρωστημάτων καὶ παθῶν ἡ φιλοσοφία μόνη φάρμακόν ἐστι* ist, soweit er die Heilkünste angeht, in den weitschweifigen Erörterungen des Chrysippos Gal. S. 437—438 K. ausgesprochen [1]; ich betone hier nur die Begriffe *ἀρρωστήματα*, *εὐεξία* und den Umstand, dass jene Partie in der Schrift *περὶ παθῶν* stand [2].

Der 7de anschliessende Satz, durch die Philosophie und mit ihr lasse sich erkennen, *τί τὸ καλὸν* [3] *τί τὸ αἰσχρόν* [4], *τί τὸ δίκαιον τί τὸ ἄδικον, τί τὸ συλλήβδην αἱρετὸν τί τὸ φευκτόν. πῶς θεοῖς πῶς γονεῦσι πῶς πρεσβυτέροις πῶς νόμοις πῶς ἀλλοτρίοις πῶς ἄρχουσι πῶς φίλοις πῶς γυναιξὶ πῶς τέκνοις πῶς οἰκέταις χρηστέον ἐστί* gibt die Hauptbegriffe der stoischen Güter- und Pflichtenlehre unverkennbar wieder. Verschiedene lasterhafte Handlungen, wie Schlemmerei, Verschwendung, Würfelspiel u. ä., werden 12b und c als *ἀδικήματα* bezeichnet (vgl. 14b. 5b), und 4f findet sich ein Ausfall gegen die *φιλαργυρία* und *μισοτεχνία* [5].

---

[1]) S. S. 161 ff.

[2]) Ps.-Plut. 7ab liegen in *οὐ μόνον ὑγιεινόν, ἀλλὰ καὶ εὐεκτικόν* und *οὐκ ἄνοσον μόνον, ἀλλὰ καὶ εὔρωστον* dieselben Termini zugrunde (wegen *ἄνοσον* vgl. *νοσήματα*, wegen *εὔρωστον* vgl. *ἀρρωστήματα*). Betreffs des dort folgenden *τὸ μὲν γὰρ ἀσφαλές κτέ* s. Gercke, Chrysippea S. 700, der mir jedoch nicht ganz richtig zu urteilen scheint.

[3]) Vgl. 13c *καλὰ καὶ συμφέροντα*. 13d *συμφέρον*.

[4]) Vgl. 9 a *καλά — αἰσχρά*.

[5]) S. S. 164, 1.

Die 7e aufgestellten Pflichten haben ihren Platz in der stoischen Pflichtenlehre; man vergleiche z. B. Ps.-Plut. *γονέας τιμᾶν* mit D. L. VII 108 *γονεῖς τιμᾶν*, Ps.-Plut. *θεοὺς σέβεσθαι* mit D. L. VII 119 *θεοσεβεῖς τε τοὺς σπουδαίους* (s. auch § 120), Ps.-Plut. *φίλους ἀγαπᾶν* mit D. L. VII 108 *συμπεριφέρεσθαι φίλοις*. Die Forderung, gegen die Sklaven nicht übermütig (vgl. 11 c. 13 e) und in den Vergnügungen nicht ausgelassen (*ἐκλύτους* 7 e. 8 a) zu sein[1]), die Gleichachtung von Arm und Reich (13 a b) seien nur beiläufig erwähnt.

Bezeichnend ist die Stellung des Ps.-Plutarchos in der Frage der *ἀρρενομιξία*. Wenn 11 d—12 a auch das Wort *ἀδιάφορον* nicht gebraucht ist, so liegt doch der stoische Gedanke zugrunde[2]). Das hiebei beobachtete gewundene, zögernde Auftreten erinnert an die stets verklausulierende Weise des Chrysippos.

Dass der Mensch, obgleich er an Körperkraft manchen Tieren nachsteht, doch durch die Vernunft alle lebenden Wesen überragt (Ps.-Pl. 5 c), hat vor allem die Stoa gegenüber den anderen Schulen festgehalten[3]).

Diese einzelnen Sätze und Gedanken, die sich als stoisch gefärbt zeigten, würden nur den Schluss gestatten, dass Ps.-Plutarchos die stoische Ethik stark ausnutzte. Er hat jedoch zweifellos eine besondere Schrift über Kindererziehung aus stoischen Kreisen vor sich gehabt. Denn seine Fassung des Erziehungszweckes

---

[1]) Ps.-Plut. spricht sich gegen das Übermass in den *ἡδοναί* auch 5 a. 6 b c. 12 c. aus; vgl. 13 a. f. 14 a.

[2]) Vgl. D. L. VII 129 f. Sext. E. Pyrrh. III 200. Cleanth. fr. 109 *ἀδιάφορον*; tadelnd aber ist fr. 108, welches nach einem Apophthegma Zenons (apophth. 7) gebildet ist. Zen. D. L. VII 21. Athen. XIII 603 e und D. L. VII 13; dagegen D. L. VII 17.

[3]) S. besonders Chrys. fr. 129, 50 Gercke. Wegen des Ausdrucks *ἀνθρωπίνη φύσις* 5 e. 14 c s. S. 35. 39.

ist stoisch. Das Büchlein beginnt mit der Frage: Welche Erziehung müssen die Kinder geniessen, damit ihr Charakter gut (*σπουδαῖοι*) wird (1 a), und auf diese Frage wird weiter stets Rücksicht genommen: die Keime (2 b), die Kindermädchen (3 d), die Gespielen (3 f), die Sklaven (4 a), der Pädagog (4 b), die Erziehung überhaupt (5 c) soll gut (*σπουδαῖος*) sein [1]. Mit Wärme betont Ps.-Plutarchos, die wahre Erziehung und Bildung führe zur Tugend und Glückseligkeit (*εὐδαιμονία* 5 c), das Glück liege nur in der Tugend und Bildung (6 a), die Gerechtigkeit sei über alles zu achten, und gegen dieselbe dürfe man nicht verstossen (12 e). Das entspricht vorzüglich der stoischen Ansicht vom Ziele der Erziehung [2]. Zwar will auch Platon gute Erziehungsorgane [3], und Aristoteles verlangt, dass Staat, Kinder und Frauen *σπουδαῖοι* seien [4]. Jedoch mit der Konsequenz wie von Ps.-Plutarchos [5] ist der Gesichtspunkt von beiden nicht festgehalten. Besonders harmoniert es mit der Aristotelischen Definition der Tugend als einer *μεσότης* besser, wenn dem Stagiriten die *σωφροσύνη* im Vordergrunde steht [6]. Es ist bedeutungsvoll, dass Theophrastos' Schrift *περὶ παιδείας* den Nebentitel *περὶ σωφρο-*

---

[1]) Man vgl. z. B. Wachsmuths Index verb. zu Stob. ecl. s. v. *σπουδαῖος. σπουδαῖοι* und D. L. VII 117 ff.

[2]) Vgl. den pseudozenonischen Brief D. L. VII 8 f., welcher als solches die *τελεία εὐδαιμονία* und die *τελεία ἀνάληψις τῆς ἀρετῆς* bezeichnet, und die Vorschrift Zenons, welche als Zweck des Lebens das *εὖ ζῆν* angibt (apophth. 32). Ferner Chr. Plut. Arat. 1, 1. 1027 d: *τίς πατέρ' αἰνέσει, εἰ μὴ εὐδαίμονες υἱοί*; wegen der Gerechtigkeit s. S. 226, 7. Bei Sokrates, Archytas und Platon wird 10 e neben der sittlichen Tüchtigkeit noch die *εὐπειρία* angemerkt; vgl. S. 39, 5.

[3]) Rep. 467 d.

[4]) Pol. 1260 b, 17.

[5]) Das *σῶφρον* 6 c wird in echt stoischer Weise zu der *ἡδονή* in Beziehung gesetzt. Vgl. übrigens Plut. virt. mor. 447 c *ὁ σοφὸς σώφρων*.

[6]) Pol. 1267 a, 10. Nach Hypereides 4, 4 (56 a, 15) wollte die athenische Erziehung die Kinder zur *σωφροσύνη* heranbilden (*ἄνδρες ἀγαθοί*).

σύνης führt, und dass in pädagogischen Fragmenten der peripatetisierenden Neupythagoreer das Wort *σώφρων* statt *σπουδαῖος* eintritt [1]). Ein Peripatetiker würde also wohl gefragt haben: Wie werden die Kinder zum massvollen Wesen herangezogen?

Neben *σπουδαῖος* kommt dann auch das vorzugsweise stoische *σοφός* zur Geltung (3c. 6b. 7f. 10ce 13f. *σοφία* 10e) [2]).

Und nun stossen wir beim einzelnen wieder auf eine Stelle, welche zweifellos Chrysippeisch ist! Der Satz (3 d): *ἀλλὰ τάς γε τίτθας καὶ τὰς τροφοὺς οὐ τὰς τυχούσας, ἀλλ' ὡς ἔνι μάλιστα σπουδαίας δοκιμαστέον ἐστί* besagt fast wörtlich [3]) dasselbe wie das, was Chrysippos bei Quintil. inst. or. I 1, 4 äussert. Dies sah schon Wyttenbach. Aber auch im folgenden entpuppt sich der Satz *καθάπερ γὰρ σφραγῖδες τοῖς ἁπαλοῖς ἐναπομάττονται κηροῖς, οὕτως αἱ μαθήσεις ταῖς τῶν ἔτι παιδίων ψυχαῖς*

---

[1]) Bei Ps.-Archytas Stob. ecl. II 229, 27 W. sollen die *παιδευταί σώφρονες* sein; vgl. *ἀφροσίνα* ebd. 231, 11 W. Ps.-Theano (J. C. Orelli, Collect. epist. Graec., Lipsiae 1815 I S. 55 ff.) will eine Erziehung zum *σῶφρον*. So auffallende Ähnlichkeit der Brief der Myia (bei Orelli I S. 63 f.) mit Ps.-Plutarchos verrät, so soll nach demselben doch die Amme *σώφρων* sein. Auch von Melissa (I S. 62) wird *σώφρων* vorangestellt. — Merkwürdig ist, dass in den stoisch angehauchten *γαμικὰ παραγγέλματα* des Plutarchos gerade nur die Frauen als *σώφρονες* bezeichnet werden (139b—d. 140 f. 144 f.).

[2]) Chr. Gal. 461 K.: Wenn die Kinder sittlich schön erzogen werden, werden sie mit der fortschreitenden Zeit weise Männer werden. Wenn 4c. 10c. daneben noch die *καλοκαγαθία* erwähnt wird, so ist an Persaios zu erinnern.

[3]) Nebenbei bemerkt gebraucht Chr. *οὐ τυχών* gerne, wenn es auch nicht speziell stoisch ist, wie auch *ὡς ἔνι*; vgl. *ὡς ἔνι ἄριστα* Chr. Gal. S. 437 K., *ὡς ἔνι* 2 mal Chr. Stoic. rep. 1049 a. Solche Verklausulierungen liebt Chr.: *ὅσον χρή* Gal. ebd. 380 K. *ἂν μή τι κωλύῃ* D. L. VII 121; aber auch schon Zenon fr. 170 Pears. nisi si quid impedierit. D. L. VII 20 *εἰ δυνατόν*.

ἐναποτυποῦνται (3 f) als stoisches Gut[1]. Diogenes Laertios (VII 50) sagt, nachdem er eine Ansicht des Chrysippos angeführt hat: *νοεῖται δὲ ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη*; vgl. VII 46 *τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην.* Freilich wird mit Rücksicht darauf, dass Chrysippos das Zenonische Bild *τύπωσις* im Widerspruch gegen Kleanthes nicht im Sinne von einem Eindrucke (*τύπος*) des Siegelringes (*σφραγιστήρ*) verstanden wissen wollte (D. L. VII 50), versucht, die Stelle dem Chrysippos zu entziehen[2].

Das geht aber meines Erachtens zu weit. Denn Chrysippos wendet sich nur gegen eine zu sinnliche Auslegung des Wortes *τύπωσις*; den Gebrauch des Ausdrucks konnte er um so weniger verbieten wollen, als er denselben augenscheinlich selbst gebraucht hat. Im fraglichen Satze aber ist die Hauptsache nicht der Gebrauch des Bildes, sondern der Gedanke, dass die *φαντασία* im Gegensatz zum *φάντασμα* auf etwas wirklich Vorhandenes sich gründet. Zenon sagt nicht *ἐναποτυποῦσθαι*, sondern nur *τυποῦσθαι . . . ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων*, weshalb auch Sext. E. math. VII 373 *τυποῦσθαι* wohl mehr nach dem Vorgange Zenons gesagt ist. Man wird einsehen, dass das Dekompositum *ἐναποτυποῦσθαι*

[1]) Dass das Bild des *σφραγιστήρ* speziell stoisch ist, möge der Zusammenhalt mit einer kynischen Stelle erhärten, Stob. flor. IV 200 f. Meineke: *Διογένης ἔλεγε τὴν τῶν παίδων ἀγωγὴν ἐοικέναι τοῖς τῶν κεραμέων πλάσμασιν. ὡς γὰρ ἐκεῖνοι ἁπαλὸν μὲν τὸν πηλὸν ὄντα ὅπως θέλουσι σχηματίζουσι καὶ ῥυθμίζουσι, ὀπτηθέντα δ᾽ οὐκέτι δύνανται πλάσσειν, οὕτω καὶ τοὺς ἐν νεότητι μὴ διὰ πόνων παιδαγωγηθέντας τελείους γενομένους ἀμεταπλάστους γίνεσθαι.* Derselbe Gedanke wie 3 e, aber ein anderes Bild!

[2]) A. Bonhöffer, Epiktet I S. 151 Anm. Pearson fr. 11 gibt die Stelle Zenon. S. hingegen Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5, 254.

der Chrysippeischen Auffassung von einer innerlichen Veränderung in der Seele besser entspricht als das einfache *τυποῦσθαι*). Dass aber auch Chrysippos die innerliche Veränderung als Abbild des Vorgestellten sich denkt, geht aus seinen Worten D. L. VII 54 *τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος* hervor, die sich als eine Beziehung auf das D. L. VII 50 Gesagte zu erkennen geben. Ein ähnliches Verfahren, wie wir es hier dem Chrysippos zuschreiben, wandte er thatsächlich in der Schrift über die Leidenschaften an, wo er die Ausdrucksweise des Zenon durch Interpretation verbessert, dann aber doch an dessen Sprachgebrauch sich anlehnt. Wenn aber auch unser Satz *νοεῖται δὲ κτέ* auf Zenon und Kleanthes zurückginge, so hätte Chrysippos denselben doch in einer Schrift nachsprechen können, die vor die Schrift *περὶ ψυχῆς* und also vor die korrigierende Interpretation des Bildes *τύπωσις* fiel; denn wir dürfen nie vergessen, dass wir die Chronologie der Chrysippeischen Schriften nicht kennen. Cicero gebraucht da, wo er eine Ansicht des Chrysippos wiedergibt (fr. 147, 12 Gercke), gerade die Ausdrücke „imprimet et signabit", welche sich mit den griechischen Ausdrücken decken. Um so mehr gilt unsere Erinnerung, da D. L. VII 50 zweifellos altstoisch ist, bezüglich der Schrift *π. π. α.* Aber auch wenn *π. π. ἀ.* später als *περὶ ψυχῆς* verfasst worden wäre, könnte daraus nichts gegen Chrysippos gefolgert werden, da *π. π. ἀ.* eine parainetische und nicht eine psychologische Schrift

---

[1]) Schon Kleanthes fr. 4 sagt *ἐναπογράφεται.* Dekomposita mit *ἐναπο-* sind der Stoa geläufig: Zen. fr. 56, 33 *ἐναπολελεῖφθαι.* Chrys. fr. 12 Gercke *ἐναπολειφθεῖσαν.* Stoic. rep. 1045 a *ἐναποθνῄσκοντα.* Philon Iud. opif. mundi *ἐναπολείπεσθαι, ἐναπομάττεσθαι*, dagegen *ἐνσφραγίζεσθαι*; s. Cohn im Index S. 93. Quod deus sit immut. I 9, 279 Mang. *ἐναπομάξατο.* Clem. Alex. Paed. I 3. S. 257 b Mign. *ἐναποκεκρυμμένην.* *Ἐναποκεῖσθαι* ist auch Epikureisch D. L. X 33.

ist; parainetische Schriften sind aber nie so streng wie die rein dogmatischen [1]).

Es kann demnach ruhig angenommen werden, dass die ganze Stelle *ἀλλὰ τάς γε τίτθας* bis *καί μοι δοκεῖ* (excl.) 3d—f irgendwie auf Chrysippos zurückgeht; denn die Sätze hängen inhaltlich aufs engste zusammen [2]). Gerade aber der Zusammenhang entspricht sehr gut der materialistischen Erkenntnistheorie der Stoa. Sollte der zu Erziehende möglichst weise werden, so mussten sogleich von der Geburt an die ersten Eindrücke auf die Kindesseele von möglichst weisen Personen ausgehen [3]). Das war ohne Zweifel auch der Grund, weshalb Chrysippos keine Zeit von der Sorge (cura = *ἐπιμέλεια* Ps.-Plut. 3c) für die Erziehung frei wissen wollte (Quintil inst. or. I 1, 16). Jene Forderung ist in dieser Weise gefasst charakteristisch genug; in einem modernen Erziehungsbuche würden wir sie für überspannt erklären.

Die eben und die früher besprochene Übereinstimmung zwischen Ps.-Plutarchos und Quintilianus erweckt die Hoffnung, dass sich zwischen beiden noch weitere Berührungspunkte finden möchten, welche dann auf eine gemeinsame Quelle Schlüsse erlaubten. Denn dass beide unabhängig von einander sind, unterliegt keinem Zweifel.

Es ist ja höchst einleuchtend, dass Quintilianus, welcher den Chrysippos öfter im Abschnitte über die Erziehung und

[1]) S. z. B. Chrys. Stoic. rep. 1034 b.

[2]) Die Folge von *γάρ*, *γάρ*, *γάρ* hätte wohl bei einem Schriftsteller wie Plutarchos, keineswegs aber bei einem so schlechten Stilisten wie Chr. etwas Auffallendes; vgl. Chrys. fr. 129, 42 f. Gercke. Galen. S.438 K. Stoic. rep. 1039 de.

[3]) Hier galt Zenons Satz: „Kurz ist das Leben u. s. w.“ (S. 200, 4). Den Sinn, dass man von früher Jugend an nach Weisheit streben solle, hatte auch der später als Widerspruch gedeutete Satz Chr. Stoic. rep. 1046 cd. Auf das sittlich Schöne sind wir ja sofort von der Geburt an eingerichtet (Chr. Gal. 461 K.).

augenscheinlich mit grosser Achtung nennt (bes. I 3, 14 quamlibet receptum sit et Chrysippus non improbet) und die Erziehungslehre Platons fast vollständig übergeht [1]), den ersteren nicht bloss da benutzte, wo er dessen Namen angibt. Ist doch die ganze Forderung, dass der gute Redner auch ein guter Mann (*σπουδαῖος*) sein müsse, eine hervorragend stoische. Diogenes von Babylon wird (I 1, 9) direkt zitiert; die Anekdote von Krates (I 9, 5) gemahnt an stoische Gewohnheit [2]). Die Aufstellung von drei Tugenden der Rede (I 5, 1) [3]) und die Besprechung von Barbarismus und Solöcismus (I 5, 5) [4]) ist nicht ohne stoische Anregung. Insbesondere ist aber der Erziehungsgang bei Quintilianus durchaus nicht der nationalrömische [5]).

Sollten sich daher Gleichheiten zwischen Ps.-Plutarchos und Quintilianus zeigen, so ist höchst wahrscheinlich, dass

---

[1]) Was er über Platons Chironomie und Betonung der Musik weiss, kann ihm aus Chr. bekannt sein; auch Sokrates ist miterwähnt.

[2]) Dieselbe Anekdote, etwas anders gefasst, wird von Diogenes in dem Plutarchischen Aufsatze mit dem (auch stoischen) Titel *Ὅτι διδακτὸν ἡ ἀρετή* erzählt (mor. 439 d).

[3]) D. L. VII 59. Der *σαφήνεια* entspricht die dilucida, der *κατασκευή* die ornata, dem *Ἑλληνισμός* die emendata oratio; das apte dem *πρέπον*. Die *συντομία* kommt an anderer Stelle (IV 2, 42) zu ihrem Rechte. Auch die Gegenüberstellung (contraria = *ἐναντία*) von ebensovielen Lastern ist stoisch.

[4]) Chr. Stoic. rep. 1047 a b. Auch Zenon hielt nichts von feiner gedrechselter Rede (fr. 30, wozu U. Köhler, Rhein. Mus. 1884. 39, 299 zu vergleichen ist; s. auch D. L. VII 20).

[5]) Tac. dial. 29 at nunc natus infans delegatur Graeculae alicui ancillae; vgl. German. 20 nec ancillis aut nutricibus delegantur. Dieser Gemeinplatz über die Verwendung von schlechten Erziehungsorganen lässt sich zuerst bei Hieronymos (Hieronymi Rhodii Peripatetici fragm. 16 Hiller S. 103 der Satura philol. Sauppio oblata) nachweisen. Da letztere Stelle im Anfange (*δεῦρο δὴ κτέ* s. Wyttenbach) und im Einzelnen (*τὰ φύσει τιμιώτατα τοῖς εὐτελεστάτοις διδόντες*: eine Anekdote von Perikles) mit Ps.-Plut. zusammengeht, so kann angenommen werden, dass Chr. den Hieronymos benutzte.

die gemeinsame (direkt oder indirekt benutzte) Vorlage eine stoische war.

Jene Voraussetzung erfüllt sich in der That. Man halte neben einander:

Ps.-Plut. 3 e
ὥσπερ γὰρ τὰ μέλη τοῦ *σώματος* εὐθὺς ἀπὸ γενέσεως *πλάττειν* τῶν τέκνων ἀναγκαῖόν ἐστιν, ἵνα ταῦτ' ὀρθὰ καὶ ἀστραβῆ φύηται, τὸν αὐτὸν τρόπον ἐξ ἀρχῆς τὰ τῶν τέκνων ἤθη ῥυθμίζειν προσήκει. εὔπλαστον γὰρ καὶ ὑγρὸν ἡ νεότης καὶ ταῖς τούτων ψυχαῖς ἁπαλαῖς ἔτι μαθήματα ἐντήκεται. πᾶν δὲ τὸ σκληρὸν χαλεπῶς μαλάττεται.

Quint. I 1, 22 (vgl. I 1, 37)
et *ut* corpora ad quosdam *membrorum flexus formari* nisi *tenera* non possunt, sic animos quoque ad pleraque duriores robur ipsum facit.

Ps.-Plut. 3 f hat inzwischen auch *Gudeman* mit Quintil. inst. or. I 1, 4 und Tacit. dial. c. 29 zusammengestellt[1]); ich hebe den Satz, dass durch schlechte Er-

[1]) Auch von den Ammen hatte Ps.-Plut. verlangt, sie sollten a) gut, b) hellenisch sein (3 e). Hier ist wohl nach 4 a zu lesen: ἀλλ' ὡς ἔνι μάλιστα σπουδαίας δοκιμαστέον ἐστὶ πρῶτον μὲν τοῖς ἤθεσιν, < ἔτι δ'> Ἑλληνίδας, da τοῖς ἤθεσιν Ἑλληνίδας keinen guten Sinn gibt und dem πρῶτον μέν nichts entspricht; nach ΕΣΙΝ konnte ΕΤΙΔ leicht ausfallen. — Die Forderung des Hellenismus steht mit dem Kosmopolitismus der Stoa nicht in Widerspruch, am wenigsten hinsichtlich der Sprache. Vgl. D. L. VII 56 διάλεκτος = λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ Ἑλληνικῶς. 59 steht an der Spitze der fünf Tugenden der Rede der Ἑλληνισμός = φράσις ἀδιάπτωτος ἐν τῇ τεχνικῇ καὶ μὴ εἰκαίᾳ συνηθείᾳ. S. auch Sext. E. gramm. 175 ff. (S. 640 f. Bekk.), wo deutlich auf die Stoiker Rücksicht genommen wird. Daher beginnt wohl auch Quintilianus mit der griechischen Sprache (I 1, 12). Galenos (S. 218 K.) meint sogar, Chr. halte die Barbaren für vernunftloser als die Hellenen. Zenon περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας.

zählungen die Kinderseelen gleich von Anfang an mit Unverstand (ἄνοια) und Verderbnis (διαφθορά) angefüllt würden, als auch Chrysippeisch gedacht aus und verweise bezüglich des Gedankens: et haec ipsa magis pertinaciter haerent quo deteriora sunt. nam bona facile mutantur in peius: num quando in bonum verteris vitia? auf Varro de educ. fr. 3 Riese: mala enim consuetudo diu inroborata est inextinguibilis [1]).

Ps.-Plut. 3 f. 4 a

καὶ τὰ παιδία τὰ μέλλοντα τοῖς τροφίμοις ὑπηρετεῖν καὶ τούτοις σύντροφα γίγνεσθαι ζητητέον πρώτιστα μὲν σπουδαῖα τοὺς τρόπους, ἔτι μέντοι Ἑλληνικὰ καὶ περιτρανὰ λαλεῖν, ἵνα μὴ συναναχρωννύμενοι βαρβάροις καὶ τὸ ἦθος μοχθηροῖς ἀποφέρωνταί τι τῆς ἐκείνων φαυλότητος.

Quintil. I 1, 8

de pueris, inter quos educabitur ille . . ., idem quod de nutricibus dictum sit.

Varro fr. 29

et ut in grege opilio oves minus idoneas removere solet, quas reiculas appellant: saepe enim unus puer petulans atque impurus inquinat gregem puerorum.

Ps.-Plut. 4 a

ἐπειδὰν τοίνυν ἡλικίαν λάβωσιν ὑπὸ παιδαγωγοῖς τετάχθαι, ἐνταῦθα δὴ πολλὴν ἐπιμέλειαν ἑκτέον ἐστὶ τῆς τούτων καταστάσεως.

Quintil. I 1, 8

de paedagogis hoc amplius, ut aut sint eruditi plene, quam primam esse curam velim, aut se non esse eruditos sciant [2]).

Ps.-Plut. 4 b

τὸ δὲ πάντων μέγιστον καὶ κυριώτατον τῶν εἰρημένων ἔρχομαι φράσων. διδασκάλους

Quintil. I 1, 11

si tamen non continget quales maxime velim nutrices, pueros, paedagogos habere, at

[1]) Vgl. Senec. ira IV 20, 2; 18, 2, wo ein Stück stoischer Erziehungslehre vorliegt.

[2]) Hier scheint mir Gudeman nicht recht verglichen zu haben.

γὰρ ζητητέον τοῖς τέκνοις, οἳ καὶ τοῖς βίοις εἰσὶν ἀδιάβλητοι καὶ τοῖς τρόποις ἀνεπίληπτοι καὶ ταῖς ἐμπειρίαις ἄριστοι. πηγὴ γὰρ καὶ ῥίζα καλοκαγαθίας τὸ νομίμου τυχεῖν παιδείας.	unus certe sit adsiduus loquendi non imperitus, qui si qua erunt ab iis praesente alumno dicta vitiose, corriget protinus nec insidere illi sinat. Vgl. I 2, 5 et praeceptorem eligere sanctissimum quemque, cuius rei praecipua prudentibus cura est.

Ps.-Plutarchos 9 c hat auch Gudeman mit Quintil. I 3, 8 teilweise wörtlich zusammenstimmend gefunden (so schon Wyttenbach). Ebenso berührt sich der Satz: atque ea quoque quae sensu et anima carent (= *ἀναίσθητα καὶ ἄψυχα*), ut servare (*τηρεῖν*) vim (*σύστασις*?) suam possint, velut quiete alterna retenduntur sehr nahe mit dem, was Ps.-Plutarchos über die *ἄψυχα*, mit der Begründung *καὶ γὰρ τὰ τόξα καὶ τὰς λύρας ἀνίεμεν, ἵν' ἐπιτεῖναι δυνηθῶμεν*, sagt und gleicherweise mit der stoischen Naturphilosophie und Tonoslehre [1]). Die ganze Stelle bei Ps.-Plutarchos ähnelt ausserordentlich der Stelle, welche bereits Wyttenbach aus Senec. tranquill. an. 17,5 (Gertz) (danda est remissio animis) angezogen hat (vgl. epist. 3,6).

Ausserdem vergleicht Gudeman noch Ps.-Plut. 2 c *εἰ δέ τις οἴεται — διαμαρτάνων* mit Quintil. I 1, 2 f. praestat – nihil consecutus; Ps.-Plut. 4 c *νῦν δέ τις — ἐγχειρίζουσι τοὺς παῖδας* mit Quintil. I 1, 6 in — optaverim. Ps.-Plut. 9 d e *πάντων δὲ μάλιστα — συνεθίζειν* mit Quintil. I 1, 36 nam et maxime — exercitatione.

---

[1]) S. S. 59 f. 99. 165 f. 169, 6. Für Cleanth. *ἄνεσις* fr. 48, 29, für Chr. Apelt, Beitr. S. 331. Plut. cons. ad. Apoll. 102 b. Ich glaube daher nicht, dass die stoische Forderung der *ἄνεσις* erst dem ersten vorchristlichen Jahrhundert angehört, wie v. Arnim, Quellenunters. z. Philo S. 130, annimmt.

Wenn derselbe schon den einfachen Vergleich von Ps.-Plut. 8 f *κἀκεῖνό φημι — ὠφελιμώτεροι τοῖς ἐλευθέροις* mit Quintil. I 3, 14 caedi vero — pudor frangit animum als beweiskräftig für Chrysippos ansieht [1]), so ist das, wie wir unten sehen werden, voreilig. Es ist daher womöglich jedesmal zu zeigen, ob sich eine Ansicht mit der stoischen Theorie verträgt oder nicht.

So ist die Begründung und nähere Erläuterung zu dem Verlangen nach fleissiger Übung des Gedächtnisses (9 d—f) stoisch. Der Satz *αὕτη* (sc. *ἡ μνήμη*) *γὰρ ὥσπερ τῆς παιδείας ἐστὶ ταμιεῖον* übersetzt nur einen erkenntnistheoretischen Satz Zenons, den sich später auch Locke aneignete, ins Pädagogische: das Gedächtnis ist das Schatzhaus der Vorstellungen (fr. 14 Pears.). Wie Ps.-Plutarchos den Namen der *Μνημοσύνη* als der Mutter der Musen etymologisierend verwertet, ebenso operierte Chrysippos mit den Namen der Chariten, insbesondere der Eurynome (von *εὐρύ* und *νέμειν*), der Mutter der Chariten [2]). Die Annahme, der Vergess-

---

[1]) In diesem Sinne hält Gudeman auch folgende Stellen zusammen: Ps.-Plut. 3 c *δεῖ δὲ . . . . αὐτὰς τὰς μητέρας — μισθοῦ φιλοῦσαι* mit Tac. dial. 28 nam pridem suus cuique filius — inservire liberis. — Ps.-Plut. 3 d *μάλιστα μὲν οὖν δοκιμαστέον ἐστί* mit Tacit. dial. 28 aut eligebatur — suboles committeretur. — Ps.-Plut. 4 a *ἐπεὶ νῦν γε τὸ γινόμενον — ὑποβάλλουσι τοὶς νέους* mit Tacit. dial. 29 at nunc natus infans — adcommodatus. — Ps.-Plut. 3 e *εὔπλαστον γὰρ καὶ ὑγρόν — μύθους τοῖς παιδίοις λέγειν* mit Tac. dial. 29 horum fabulis — dicat aut faciat (Qnintil. I 1, 5. 11). — Ps.-Plut. 9 f. *καὶ μέντοι καὶ τῆς αἰσχρολογίας — ἀξιομίσητα* mit Tacit. dial. 28 coram qua neque dicere — impudentia inrepit (Quintil. I 2, 6 ff.). — Ps.-Plut. 2 a *ὡς εἰς τὴν παντελῆ — ἀμφοῖν ἀτελές* mit Tacit. dial. 33 neque enim solum arte — exercitatione separat. — Ps.-Plut. 7 a *τὴν σμικρολογίαν — εὔρωστον εἶναι δεῖ* mit Tacit. dial. 23 adeo maesti — sanitas laudatur. — Ps. Plut. 7 b *τὸ μὲν γὰρ ἀσφαλὲς-θαυμάζεται* mit Tacit. dial. 37 ut secura v. p. ext. — Ich verdanke die Mitteilung über Gudemans Ausführungen der grossen Güte Herrn Dr. C. Weymans.

[2]) S. Senec. benef. I 3, 8 und oben S. 236, 4. Vgl. Chr. Plut. quaest. conv. IX 14. 1, 4 Euterpe von *ἐπιτερπές*.

liche könne den Mangel der Natur ausfüllen, beruht auf der oben [1]) besprochenen Chrysippeischen Ansicht. Auf die stoische Definition der *μνήμη*, die Plut. soll. an. 961 c erhalten ist, mit ihrer Unterscheidung von Gegenwart und Vergangenheit und auf die stoische Tugend *εὐβουλία* nimmt der letzte Satz Bezug: *ἡ γὰρ τῶν γεγενημένων πράξεων μνήμη τῆς περὶ τῶν μελλόντων εὐβουλίας γίγνεται παράδειγμα* (9 f).

Die bei Ps.-Plutarchos 3 c betonte Pflicht der Mutter, welche aus der S. 258 erörterten stoischen Lehre gefolgert wird, hat auch Musonios aufgestellt. Man vgl. Ps.-Plut. *δεῖ δὲ . . . αὐτὰς τὰς μητέρας τὰ τέκνα τρέφειν καὶ τούτοις τοὺς μαστοὺς ὑπέχειν* mit Muson. (Stob. ecl. II 246,8): *γυναῖκα οἵαν ἃ μὲν ἂν τέκῃ τρέφειν μαστῷ τῷ ἑαυτῆς.* Der Satz *συμπαθέστερόν τε γὰρ θρέψουσι* erinnert an die stoische Lehre von der *συμπάθεια* und die Methode, einen pädagogischen Vorschlag noch durch die Hervorhebung der guten ethischen Folgen zu empfehlen, wie dies hier 3 c und 3 d (*χωρὶς δὲ τούτων εὐνούστεραι τοῖς τέκνοις γίγνοιτ᾽ ἂν καὶ φιλητικώτεραι*) geschieht, an die Weise, wie Zenon und Chrysippos D. L. VII 131 die Frauengemeinschaft anpreisen.

Endlich scheint mir eine Stelle der Chrysippeischen Schrift über Kindererziehung jene Verfügung über das primäre Selbststillen der Mutter vorauszusetzen. Quintil. I 10, 32 sagt: et Chrysippus etiam nutricum illi, quae adhibetur infantibus allactationi [2]), suum quoddam carmen

[1]) S. 252.

[2]) Die Lesung quae adhibetur infantibus hat wegen des partitiven Genitivs zu illi keine Berechtigung, es werden ja alle nutrices für die Kinder herangezogen. Der dreifache Dativ illi, infantibus, allectationi ist unwahrscheinlich, und Bonnells Lexikon kennt adhibere mit doppeltem Dativ nicht. Es wird zu ändern sein: infantium allactationi. Adhibere ist technischer Ausdruck beim Stillen: Gell. noct. Att. XII 1, 5 adhiben-

adsignat. Ich behalte hier die handschriftliche Lesart allactationi bei, da bei der Änderung allectationi ein guter Sinn nicht erzielt wird[1]) und eine Verlesung des geläufigeren allectationi in das seltene allactationi nicht wahrscheinlich ist. Marcellus Empirikus (c. 8, 136 S. 83,8 Helmreich ex lacte mulieris, quae puerum allactat) gebraucht allactare für „nebenherstillen". Unter der Amme, welche „nebenherstillt", kann nur eine solche verstanden werden, welche neben der Mutter stillt. Wie Platon den Müttern (Leg. 790 d), so hatte Chrysippos der im Notfalle sie vertretenden Stillamme ein Wiegenlied zugestanden. Chrysippos hat demnach das Stillen durch Ammen nur in zweiter Linie zugelassen; in erster Linie (*προηγουμένως*) muss er diese Pflicht den Müttern zugeschoben haben. Recht klar wird aber jene Stelle bei Quintilianus erst durch Ps.-Plutarchos. Dieser spricht 3 c d von *τίτθαι* und *τροφοί*, *τιτθεύειν* und *τρέφειν*, die römischen Schriftsteller aber nur von nutrices. Die Römer konnten wohl beide Begriffe nicht wiedergeben und gebrauchten nutrix gemeinsam; sollte nun unterschieden werden, so mussten sie zu Umschreibungen greifen, wie dies Varro, Quintilianus und Gellius thun. Platon, der ebenfalls (Rep. 460 d 373 c) *τίτθαι* und *τροφοί* neben einander verwendet, hat, wie Rep. 373 c *παιδαγωγῶν, τιτθῶν, τροφῶν, κομμωτριῶν, κουρέων καὶ αὖ ὀψοποιῶν τε καὶ μαγείρων* lehrt, für jeden der beiden Begriffe eine besondere Funktion gedacht, so gut wie für die *κομμώτριαι*. Wenn er in den

---

dasque puero nutrices sc. nutriendi lacte suo causa. XII 1, 17 praesertim si ista, quam ad praebendum lactem adhibetis. Durch die Favorinstelle bei Gellius wird unsere Deutung der Chrysippstelle gestützt.

[1]) Was soll das heissen: „diejenige unter den Ammen, welche zur Anlockung für die Kinder herangezogen wird"? Die von Halm angeführte Columellastelle beweist nichts; denn allectare heisst dort eben auch „anlocken", ist durch ut lubentius aquam bibant ergänzt und durch sibilo erläutert.

„Gesetzen“ nur von *τροφοί* spricht, so ist *τροφός* der umfassendere Ausdruck, und da die *τροφός* noch bis zum sechsten Jahre thätig ist, so muss das Amt der *τίτθη* früher fallen. Kurz die *τίτθη* ist — auch die Etymologie sagt es — die Stillamme (vgl. Ps.-Plut. 9a), und jene von Quintilianus wie von Varro fr. 8 [1]) gemeinte nutrix ist eben die *τίτθη*.

Auch abgesehen von jenen Übereinstimmungen mit Quintilianus enthält die pseudoplutarchische Schrift manchen pädagogischen Gedanken, der an die stoische Pädagogik entweder anklingt oder sich leicht mit derselben in Einklang bringen lässt. So verkennt Ps.-Plutarchos nicht die Macht des Beispiels. Er meint, die Väter sollen in keiner Beziehung sich verfehlen (*ἁμαρτάνειν*), damit sie ihren Söhnen ein deutliches (*ἐναργές*) Beispiel geben und diese so von sittlich hässlichen (*αἰσχρῶν*) Werken und Worten abgemahnt werden (*ἀποτρέπωνται* [2]) 14 a). Der gleiche Gedanke liegt einer mündlichen Äusserung Zenons unter; als er gefragt wurde, wie es ein Jüngling anstellen müsse, um möglichst wenig zu fehlen (*ἁμαρτάνοι*), erwiderte er: Wenn er d i e vor Augen hat, welche er am meisten verehrt und scheut (apophth. 42) [3]). Antigonos wusste sich mit der Ansicht der Stoiker einig, wenn er die Athener beredete (D. L. VII 15), folgendes in die Ehreninschrift für Zenon aufzunehmen: Zenon habe die jungen

[1]) Eam nutricem oportet esse adulescentem: anuis enim ut sanguis deterior, sic lac. Lac enim, ut quidam dicunt physici, sanguis spuma. Vgl. Galen. de usu partium corp. human. IV S. 322 K. *γένεσις μὲν γὰρ ἐξ αἵματός ἐστιν ἀκριβῶς πεπεμμένον καὶ γάλακτι καὶ σπέρματι.*

[2]) Vgl. das stoische *ἀποτροπαί.*

[3]) Hier scheint statt *ἔχοι* gelesen werden zu müssen: *ἔχει ἀεί.* — Der Isokratische Gedanke ist, in seiner Manier (s. apophth. 1. 3—7) persönlich gewendet, von Kleanthes (apophth. 19), d a n n v o n Epiktetos (B o n h ö f f e r II 113 Anm.) und Plutarchos wiederholt worden. Seneca gibt eine ähnliche Äusserung lieber dem Epikuros (ep. 25, 5. 11, 8).

Leute, die sich an ihn anschlossen, zur Tugend und Mässigung angehalten und zum Besten angeleitet, indem er als Beispiel sein eigenes Leben vor aller Augen stellte, das mit seinen Worten und Lehren übereinstimmte (D. L. VII 10)[1]. Besonders charakteristisch ist Zenons Wort, er sehe lieber einen gebratenen Indier, als dass er alle Beweise für die Mühe auswendig lerne (fr. 187). In Erkenntnis der Macht des Beispiels hat Zenon offenbar nicht nur das Ideal des Weisen konstruiert, sondern auch neben diese blutlose Gestalt nach sophistischem und kynischem Vorgange[2] historische Beispiele gestellt[3]. Was Plutarchos[4] von den Philosophen überhaupt sagt, dass sie sich geschichtlicher Beispiele zum Zwecke der Aufmunterung und Erziehung bedienen, gilt vor allem von den Stoikern.

Und wenn auch vom stoischen Standpunkte aus etwas übertrieben, so doch in einer parainetischen Schrift keineswegs unstoisch ist der Satz 2c: *ταῦτα πάντα* (sc. *φύσις, μάθησις, ἄσκησις*) . . . *συνῆλθε καὶ συνέπνευσεν εἰς τὰς τῶν παρ' ἅπασιν ᾀδομένων ψυχάς, Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους καὶ Πλάτωνος καὶ τῶν ὅσοι δόξης ἀειμνήστου*[5] *τετυχήκασιν.*

---

[1]) Auch D. L. VII 7 meint Antigonos, wer den Herrscher zum tugendhaften Leben erziehe, bereite auch die Unterthanen dazu vor; wie der Führer, so die Untergebenen.

[2]) Über Herakles s. Zeller II 1³ S. 261. D. L. VI 80. Noch Julianus der Apostat schrieb *πρὸς τὸν Ἡρακλέα Κυνικόν.* Odysseus erscheint im Katalog bei Antisthenes dreimal. Über beide E. Norden, Fleckeisens Jahrb. 1893. 19 Suppl. 393 ff. — Der ältere Kyros im Katalog bei Antisthenes zweimal (über *Κύριος* jedoch Norden a. a. O.) Vgl. Cic. rep. I 27, 43 Cyrus ille Perses iustissimus sapientissimusque rex. Im übrigen s. Hirzel, Unters. II S. 273 ff.

[3]) Er lässt den Herakles nach dem Weltbrand wieder als Kämpfer auftreten und den Sokrates wieder von Anytos und Meletos verklagt werden (fr. 55). Auch den Platon stellt er sehr hoch (Cic. fin. IV 20, 56).

[4]) Quom. adul. 20 b c.

[5]) Vgl. Eurip. Iph. Aul. 1531.

εὔδαιμον μὲν οὖν καὶ θεοφιλὲς εἴ τῳ ταῦτα πάντα θεῶν τις ἀπέδωκεν. Der Ausdruck *συνέπνευσεν* ist der stoischen Pneumalehre entnommen; *εὐδαίμων καὶ θεοφιλής* ist nach stoischer Lehre der Weise [1]).

Auch auf Perikles, Archytas, Dion, Epameinondas, Demosthenes, Xenophon, Aischines, Kebes weist Ps.-Plutarchos als auf nachahmenswerte Muster hin (8b. 6d. 11e; besonders 10c—e) [2]).

Aus den Bestimmungen über den ethischen Unterricht [3]) greifen wir, nachdem einige derselben bereits früher besprochen wurden, noch Folgendes heraus.

Ps.-Plutarchos will bei der Jugend geselliges, freundliches Wesen (10a) und verpönt die Disputiersucht (10a b). Im allgemeinen rät er Beherrschung der Zunge an (10b e). Hier lässt sich nun eine Reihe von Zenonischen Apophthegmen namhaft machen, welche jenen Grundsatz verfolgen (apophth. 12. 38. 47. 25. 13. 21, bes. 20. 24; s. auch Cleanth. apophth. 9). Als den Kleanthes jemand fragte, was er seinem Sohne ans Herz legen solle (*ὑποτίθεσθαι*), erwiderte jener: Das Wort der Elektra *σῖγα, σῖγα, λεπτὸν ἴχνος* (apophth. 14). Auch Zenon konnte wie Ps.-Plutarchos (*ἀτύφωτον* 10b) den *τῦφος* nicht leiden, am wenigsten bei der Jugend (apophth. 40. D. L. VII 117). Wenn 10b Achtung des fremden Gutes als Regel aufgestellt wird, so ist zu erinnern, dass Zenon die Strafe für den Diebstahl als schicksalsverhängt erklärte (a. 23).

---

[1]) S. S. 188.

[2]) Wegen des schlimmen Einflusses schlechter Beispiele Chr. Gal. 462 Quod an. mor. IV 816 ff. K.

[3]) Dass Chr. besonders diesen gewollt hatte, geht aus der Polemik des Rhetors Quintilianus hervor: I 1, 4 et morum quidem in his haud dubie (!) prior ratio est (= *προηγουμένως*): recte tamen etiam loquantur. I 1, 17 cur autem non pertineat ad litteras aetas, quae ad mores iam pertinet? Vgl. II 3, 12.

Das Gebot, die Wahrheit zu reden (11c), bedarf keiner Erörterung.

Die Klugheitsregel, nicht voreilig Freundschaften einzugehen (*συναλλάσσειν* 12 e), scheint auch Chrysippos gegeben zu haben[1]).

Die Begründung für den Satz (12f) *ὅτι εἰς πονηρὰν ψυχὴν ἀστεῖον λόγον ἐμβάλλειν οὐ προσῆκεν* konnte höchstens ein Stoiker mit seiner Ansicht vom äussersten Grade der *κακία* so geben wie Ps.-Plutarchos: *ὁ μὲν γὰρ λόγος τροφὴ διανοίας ἐστί, τοῦτον δ' ἀκάρθατον ἡ πονηρία ποιεῖ τῶν ἀνθρώπων.*

Der Warnung vor den Schmeichlern (4d. 5b. 12f—13c) entspricht Zenons Rat (fr. 189):

Die süssen Reden fliehe
Und hemm' der Schmeichler zügelloses Wort!

Im Kapitel 9 (6b—7c) spricht sich Ps.-Plutarchos über den richtigen Betrieb des Unterrichts aus und wendet sich den Zeitumständen entsprechend vor allem gegen das Züchten gehaltlosen Geschwätzes, wie es in den Rhetorenschulen geübt wurde. Wyttenbach (S. 19) beanstandet, dass Ps.-Plutarchos nur den Missbrauch der Rhetorik tadle, vom richtigen Betrieb derselben aber nichts sage. Das witzige Urteil, welches Cicero (fin. IV 3, 7) über die Rhetorik des Kleanthes und Chrysippos fällt, wenn einer verstummen wollte, dürfe er nichts anderes lesen, liesse sich mit Fug auf jenen Passus unseres Büchleins übertragen. Ciceros Wort ist aber dahin auszulegen, dass die Stoiker die Rhetorik, die sie als *ἐγκύκλιον παίδευμα* nicht hoch werten konnten, eben von ethischen Gesichtspunkten aus beurteilten und behandelten. Fast sämtliche Frag-

---

[1]) Das ist aus Chr. Stoic. rep. 1039 b c zu folgern, und Ps.-Liban. ep. lat. I 5. S. 736 a Wolf („Besser ist es, keine Freunde zu erwerben als erworbene zu verlieren") mag immerhin für diese Nachricht eine gute Quelle gehabt haben.

mente der Chrysippeischen Schrift *περὶ ῥητορικῆς*[1]) zeigen den ethischen Charakter derselben an. Es wird gesagt, wie der Weise in seinen Reden sich bezüglich der Auffassung der *μέσα* Reichtum, Ehre und Gesundheit verhalten solle (Stoic. rep. 1034b; daher de nobil. V 966 Wyttenb.). Auch dass hier die Thätigkeit des Rhetors mit der des Politikers zusammengenannt wird, deutet in diese Richtung (s. a. a. O; vgl. Stoic. rep. 1033b Alex. in top. 134,13 Wallies: Nur der Weise ist ein wirklicher Rhetor). Und wenn auch entsprechend seiner Definition der Rhetorik als der Kunst, die sich mit dem Schmuck und der Ordnung der gesprochenen Rede befasst, edler schlichter Schmuck der Rede, angemessener Vortrag mit geziemender Stimmmodulation und Gesichts- und Handhaltung[2]) anempfohlen wird, so ward doch erlaubt, den Hiatus, Undeutlichkeiten, Gedankensprünge (Ellipsen), sogar Solözismen[3]) zuzulassen, wenn es sich um höhere Rücksichten handle (Stoic. rep. 1047ab).

Ethisch ist denn auch der betreffende Passus bei Ps.-Plutarchos gehalten. Ganz wie Chrysippos so gern thut, wird 6bc auf den Zusammenhang zwischen dem sittlich und dem ästhetisch Schönen (*καλόν*) hingewiesen und das Schöne vor allem im Vermeiden der *ἀμετρία,* des Hinausgehens über die gehörige *συμμετρία*, erblickt; nebenbei fällt ein Hieb gegen die Hedoniker. Will deshalb Ps.-Plutarchos keine *πολυλογία*, so will er (6e) andererseits doch auch n i c h t g a n z (!) die Gewandtheit im Reden verwerfen. Freilich aus dem Stegreif soll erst der Mann

---

[1]) Da Stoic. rep. 1034 b nach *ἐν τῷ* eine Buchzahl ausgefallen ist, muss dieselbe mehrere Bücher umfasst haben.

[2]) So schon Zenon fr. 174. 175 Pears. Dass Chr. in der Schrift *π. π. ά.* auf die Rhetorik sich eingelassen hatte, geht aus der Erwähnung der *χειρονομία* in derselben (Quintil. I 11, 17) hervor.

[3]) Vgl. Zenon fr. 30. 31.

zu sprechen wagen, sonst wird *ματαιολογία*[1]) grossgezogen (6e—7a). Aber wie das Theatralische und Übertragödienhafte, so soll auch die übergrosse Bescheidenheit vermieden werden; Kühnheit führt zur Schamlosigkeit, Mutlosigkeit zum Knechtsinn (7ab)[2]).

Trotz des Strebens nach Einfachheit der Rede ist die Eintönigkeit derselben zu vermeiden; die Abwechselung erfreut auch hier (7bc). Auch Chrysippos gestattet den Gebrauch aller rhetorischen Waffen (Fronto rec. Naber S. 146, 18)[3]), die auf Abwechselung abzielen, und wenn er den Epilog einteilig (*μονομερῆ*) haben wollte (Anon. Seguer. Rhetor. Graec. I 454 Spengel), so geht doch daraus hervor, dass er im grossen auf Disposition sah, also wie Ps.-Plutarchos ein Gegner des *μονόκωλον* ist.

Nach 8b (vgl. Quint. I 1 36) soll die Erziehung auf den Besitz alter (klassischer) Schriften Bedacht nehmen und eine Sammlung derselben veranstalten. Chrysippos eifert gegen die schlechte Lektüre, welche die Werke des Theognis verdrängte, und wie hoch der Vater der Gnomologien[4]) die alte Litteratur schätzte, zeigen seine Zitate aus Homeros, den Lyrikern und Tragikern.

Der Grundgedanke von 8c ist, dass man in der Jugend körperliche Übungen treiben solle, um einen Vorrat an Kraft fürs Alter zu haben. Man wird zugeben, dass hierin die Gymnastik nicht mit dem Nachdruck gefordert wird wie bei Platon. Die Stoiker sagen, der Weise werde körperliche Übung auf sich nehmen (als *πόνος*) zum Zwecke der Körpererhaltung[5]). In einer Einzelheit hat Wyttenbach eine Parallele aus Musonios heran-

---

[1]) Vgl. Zenon D. L. VII 20; apophth. 33.

[2]) Beachte 7a den Vergleich und b *τῆς ἐν τῇ ψυχῇ διαθέσεως*.

[3]) Hier ist statt *ἐπιτελευτικούς* wohl nach Platon zu lesen *ἐπὶ τελευτῆς*

[4]) A. Elter, De gnom. S. 34 ff.; H. Usener, Epicurea S. LXXIII 2.

[5]) D. L. VII 123. Vgl. Diogenes D. L. VI 70.

gezogen, und zu dem Satze, die Jugend sei für Feldzüge durch Jagden heranzubilden (8d), auf Cic. nat. deor. II 64, 161 aufmerksam gemacht, wo ein Stoiker — Chrysippos ist kurz zuvor genannt — dasselbe sagt. Zenon kann die zuerst bezeichnete Ansicht kaum zugeschrieben werden, da er in seinem Staate die Gymnasien verbot[1]).

4f wird gesagt, der Vater solle es am Gelde für eine gute Erziehung nicht fehlen lassen. Das Geldnehmen von reicheren Schülern hielt die Stoa und besonders Chrysippos durchaus für recht[2]).

Der an die Protreptici gemahnende Preis des philosophischen Studiums (5c) eignet einem Stoiker ebensogut wie einem Philosophen anderer Richtung.

Nebenbei sei auf die Begriffe *ὁρμή* (12 a und b), *ἀκρασία* (10f; vgl. e), *κακοήθεια* (12d), *καρτερία* (12c), *φιληδονία* (12 c), *εὐταξία, κοσμιότης* (12 a) hingewiesen.

So hat uns die Betrachtung der philosophisch-pädagogischen Hauptgedanken auf die Stoa und im besonderen auf Chrysippos geführt. Ich wüsste fast nichts, was ein Stoiker in einer parainetischen Schrift anders hätte sagen müssen.

Höchstens würde Chrysippos den *νοῦς* nicht so hoch gestellt haben, als es Ps.-Plut. 5e geschieht; denn dem Stoiker geht der *νοῦς* im *λόγος* auf, und er vermeidet deshalb ersteren Ausdruck[3]). Aber es liegt hier eine Beziehung zu

---

[1]) Auch Ariston zeigt sich — wie Galenos im Protrepticus — gegen die ungebildeten feisten Athleten eingenommen: „Sie sind den Säulen im Gymnasium gleich fettglänzend und steinern“ Plut. de sanit. 133 d, was Zeller III 1³ S. 35, 1 mit Recht auf die *ὅμοια* oder besser *ὁμοιώματα* zurückführt; denn dort findet sich 1) *ὁμοίως*, 2) das Imperfekt *ἔλεγε*. *Κομψός* = elegans passt auch auf den Chier, dessen schmeichlerische Rede schon von Timon betont wurde, und der den Beinamen „Sirene“ führte (D. L. VII 161. 160). *Διημερεύειν* ist ein stoisches Wort; s. Zenon fr. 174, 13 Pears.

[2]) S. S. 310.

[3]) Boethos hatte den *νοῦς* als *κριτήριον* aufgestellt (D. L. VII 54). Wegen *νοῦς καὶ λόγος* s. Philo S. 699 Gercke.

Platon vor, wie Wyttenbach sah. In einem Zitat (aus Antisthenes) gebraucht Chrysippos auch Stoic. rep. 1039 e f das Wort: „Verstand muss man erwerben oder einen Strick“.

Die *μοιχεία* durften die Verteidiger der Weibergemeinschaft nicht für so unzulässig halten, wie dies Ps.-Plutarchos 5b und 12b thut. Doch spricht sich sehr verächtlich über *μοῖχοι* auch Kleanthes fr. 110 aus (vgl. S. 221, Zen. fr. 174); für Chrysippos s. oben S. 218. Ebenso könnte man die Verwerfung der *χαμαιτυπία* (13b. 5b. 1b) für unstoisch erklären, obwohl sie Chr. Orig. c. Cels. IV 63 patr. 11, 1128 Mign. als *κακόν* betrachtet und deren Umsichgreifen mit der allgemeinen Verderbnis (*διαστροφή*) in Verbindung gebracht wird (Chr. Ath. VIII 335 d. Cleanth. fr. 111; s. S. 108, 2). Die Anerkennung der Ehe durch Ps.-Plutarchos (13 f. 1 b) lässt sich ebenfalls mit stoischer Doktrin in Einklang setzen, und der Satz 1b *μὴ ταῖς τυχούσαις γυναιξὶ συνοικεῖν* kann, da es dort auf Gewinnung tüchtiger Kinder ankommt und vor Verbindung mit sittlich verworfenen Personen gewarnt wird, einen ernstlichen Widerspruch zu dem nur für den Staat der Weisen geltenden Satz der freien Liebe nicht bedeuten; im Gegenteil musste ihr Traduzianismus[1]) zur Ansicht führen, dass die Beschaffenheit der Eltern beim Vollzug der Ehe ein wichtiger Faktor sei[2]).

b.) Das rhetorische Gedankenmaterial.

Da wir der Ansicht sind, Ps.-Plutarchos habe die Chrysippeische Schrift umgearbeitet, so sind wir berechtigt, den Nachweis, dass Chrysippos auch hierin Vorlage war,

---

[1]) Zen. fr. 106. Cleanth. fr. 36. Chr. Stoic. rep. 1053 d c. Sphair. D. L. VII 159. Stein, Erkenntnisth. S. 130 f. Psychol. S. 111, 165. Hirzel, Unters. II S. 146 Anm. 1.

[2]) Mit dem Apophthegma bei Ps.-Plut. vgl. Zen. apophth. 12. Cleanth. fr. 110.

abzulehnen. Von diesem Rechte müssen wir vor allem bezüglich der Bilder und Sprichwörter Gebrauch machen. Denn Sprichwortzitate sind sowohl vor der Stoa gern verwendet worden, als auch haben wir für Sprichwörter bei Stoikern keine bedeutenden Belege. Zwar hat Chrysippos nach dem Vorgange des Aristoteles und Theophrastos „Sprichwörter“ gesammelt; aber die Fragmente der Schrift *περὶ παροιμιῶν* verraten uns, dass dieselbe mehr „geflügelte Worte“ im Sinne der pseudoplutarchischen „Sprichwörter der Alexandriner“ behandelte [1]). Ähnliches gilt von den Bildern; doch ähnelt die Art derselben sehr der Weise des Zenon und Ariston [2]).

In Hinsicht auf die Dichterzitate sind wir in etwas günstigerer Lage. Zwar lässt sich auch hier ein zwingender Beweis nicht erbringen. Dass Ps.-Plutarchos mit Plutarchos in der Vorliebe für Euripides (*φιλευριπίδειον*) übereinstimmt, hat bereits Wyttenbach bemerkt [3]). Doch wissen wir aus dem Altertum und genauer aus dem trefflichen Programm A. Elters [4]), dass die Bevorzugung des Euripides im späteren Altertum besonders dem Einflusse des Chrysippos zu verdanken ist. Zwei Euripideszitate

---

[1]) S. Würzburger G.-Pr. 1896, 18, 1.

[2]) Über *σφραγίς* s. oben (S. 263). Den Landbau (2 e. 4 c) zog schon Zenon zum Vergleiche heran (fr. 190 Pears.). Der Vergleich aber, der 2 b zwischen *γῆ* und *φύσις, γεωργός* und *παιδεύων, σπέρματα* und *παραγγέλματα* durchgeführt ist, harmoniert mit den stoischen Bildern, durch welche das Verhältnis der Teile der Philosophie erläutert wird (D. L. VII 40).

[3]) Animadv. in Plut. op. mor. S. 21. Weissenberger S. 43 findet den Ausdruck *ὁ ποιητής* für Euripides unplutarchisch. Unstoisch ist er nicht.

[4]) De gnomologiorum Graecorum historia atque origine. Bonn 1893 ff.

(11f = fr. 342 Nauck und 10a = fr. 656 Nauck) finden sich auch bei Stobaios[1]), was, wenn wirklich Chrysippos der Vater der Gnomologien ist, einige Beachtung verdient. Bezüglich der „Rätselworte“ des Pythagoras (12d—f) ist daran zu denken, dass Chrysippos Gell. noct. Att. VII 21, 2 einen pythagoreischen Vers zitiert. Die rätselhaften Sprüche werden von Ps.-Plutarchos allegorisch ausgelegt; ihre Einführung lässt sich zu der Einführung der Sprüche der sieben Weisen durch den Stoiker Ciceros (fin. III 22, 73) in Parallele setzen[2]).

Vor allem bemerkenwert sind die Hinweise auf historische Persönlichkeiten. Auch hier schliesst sich die Epikureische Schule sofort aus. Cicero (fin. II 21, 67) behauptet: „In euren Darstellungen ist die Geschichte stumm; nie habe ich in des Epikuros Schule den Namen eines Lykurgos, Solon, Themistokles, Epameinondas nennen hören, die im Munde aller andern Philosophen sind“. Und wenn wir weiter forschen, welchem Philosophen die historischen Kenntnisse wohl zu verdanken sind, so ergibt sich die Thatsache, dass keine der von Ps.-Plutarchos aufgeführten historischen Persönlichkeiten über die Zeit des Chrysippos heruntergeht. Wir hören von einem Sohne desThemistokles, von Archidamos, Aristippos, Diogenes, Platon, Pythagoras, Lykurgos, Sokrates, Stilpon, Perikles, Demosthenes, Apelles, Archytas, Dion von Syrakus, Epameinondas, Gylippos, Äschines, Xenophon und Kebes. Der jüngste der bei Ps.-Plutarchos genannten Männer ist Sotades, von welchem die Geschichte des Spottverses auf Ptolemaios Philadelphos, der auffallenderweise nur Philadelphos genannt wird, und dessen Schwester Arsinoë erzählt ist (11a); merkwürdig ist, dass nur die Gefangenschaft, nicht

[1]) S. den Index bei Wachsmuth.

[2]) Vgl. Zen. fr. 189. Über das Suchen der ὑπόνοια s. Plut. quom. adul. 19e. Cic. nat. deor. II 24, 63 ff.

aber auch der Tod des Dichters erwähnt wird, obwohl doch zwingende Veranlassung war des ersteren zu gedenken[1]. Sehr genaue Kenntnisse verrät Ps.-Plutarchos da, wo er die Schicksale des Sophisten Theokritos schildert (11a—c); Antigonos der Einäugige wird einfach als König der Makedonier bezeichnet, und der hier in den Fall verflochtene Erzkoch Eutropion ist, soviel ich sehen konnte, sonst nirgends angeführt. Überhaupt weiss der Verfasser Dinge, die sonst im Altertum weniger oder anders bekannt waren. Bedeutungsvoll ist die am Schlusse zitierte Inschrift einer Eurydike von Hierapolis[2]. Der Name Eurydike ist in der makedonischen Königsfamilie mehrfach vertreten[3]. Händel makedonischer Könige mit illyrischen Stämmen werden durch die Geschichte öfter bezeugt. Philippos, der Vater Alexandros' des Grossen, heiratete eine Illyrierin Audata nach einem illyrischen Kriege (Athen. XIII 557c); deren Tochter Kynna, welche die Illyrierin genannt wird (ebd. 560 f), hatte zur Tochter eine Eurydike (ebd. IV 155a), die an Arrhidaios, den Halbbruder Alexandros' des Grossen, vermählt wurde. Die letztere mag gemeint sein, da sowohl das, was Ps.-Plutarchos von seiner Eurydike, als das, was Athenaios von der historischen mitteilen, auf eine nicht gewöhnliche Energie und einen gewissen Anflug von Emanzipation schliessen lässt. Inwiefern sie *Ἱεραπολιῆτις* genannt werden durfte, ist uns nicht mehr bekannt. Ganz undenkbar ist es nicht, dass ein Hierapolis in Illyrien thatsäch-

---

[1]) Dieser Umstand wäre für die Zeitbestimmung der Chrysippeischen Schrift verwertbar.

[2]) Für das Folgende vgl. Wyttenbach.

[3]) C. I. Graec. 855 (Athen) wird eine *Εὐρυδίκη Λάδου Ἰχναία* erwähnt. „Ichnae est oppidum Macedoniae et Mesopotamiae“. Diese wird wohl aus dem makedonischen Ichnai sein.

lich einmal existierte [1]), oder dass Eurydike, in dem asiatischen Hierapolis geboren, nach ihrer Mutter den Beinamen Illyrierin erhielt. Beide Möglichkeiten verbieten es, eine Quelle anzunehmen, die um mehr als drei Jahrhunderte von den erzählten Ereignissen entfernt war. Sollte aber wirklich eine Verwechslung vorliegen [2]), so traue ich einem Schriftsteller des ersten oder zweiten Jahrhunderts nach Chr. nicht zu, dass ihm die Thatsache, die Eurydike der Geschichte sei eine Illyrierin gewesen, so geläufig war, wie dies eben die Erwähnung in einer nichthistorischen Schrift an nebensächlicher Stelle voraussetzen würde. Dahingestellt mag bleiben, ob ein nachchristlicher Schriftsteller eine Illyrierin noch eine dreifache Barbarin (14 b) nennen konnte. Die bei den Ausführungen des Ps.-Plutarchos vorausgesetzten kulturgeschichtlichen Verhältnisse scheinen denen der römischen Kaiserzeit [3]) nicht mehr ganz zu entsprechen [4]).

---

[1]) Es gab ausser den bekannten Städten gleichen Namens in Syrien und Phrygien solche in Sizilien, Kreta und Karien.

[2]) Ein Irrtum liegt auch 6 a vor (s. Wyttenbach), der jedoch erklärlich ist, da die betreffende Äusserung im Gorgias vorkommt; Ps.-Plutarchos sagt übrigens selbst unsicher: *μοι δοκεῖ.* Auf jenes Apophthegma nahmen auch Epiktetos und Cicero im 5. Buch der Tuskulanen Bezug (s. Wyttenbach).

[3]) Vgl. K. Prächter, Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung. G.-Pr. Bruchsal 1886, S. 6.

[4]) Der Preis der Verbindung von Politik und Philosophie nimmt auf das römische Kaisertum keine Rücksicht. Auf die Verhältnisse von Reich und Arm in der Römerzeit wird 8 e nicht eingegangen. Ob das *εἰς ἄνδρας ἐγγράφειν* der Kinder (5 a), das Schicken *ἐς παιδοτρίβου* (8 c), das Verheiraten der Söhne durch die Väter mit Rücksicht auf *εὐγένεια* und *πλοῦτος* (13 f) noch ganz für die römische Zeit gilt, kann hier nicht untersucht werden. Quintilianus meidet die Angriffe auf das Barbarentum, während Ps.-Plutarchos sie jedesmal bei *τροφός*, *παιδία* und *παιδαγωγός* von neuem vorbringt.

Nehmen wir Chrysippos als Quelle an, so würden sich alle Verhältnisse aufs beste erklären, die Anführung einer Inschrift als Epilog sich mit der bekannten Sardanapalinschrift vergleichen und auch die Hochachtung der Stoa vor der weiblichen Emanzipation heranziehen lassen. Anekdoten liebte Chrysippos, und selbst derbe und unsaubere (über Diogenes) verwebte er wie Ps.-Plutarchos (2 a. 5 c) in seine Schriften. Bion, welcher einfach „Philosoph“ genannt wird (7 d), war bereits von Teles (Stob. floril. 40,8) als Urheber eines ähnlich gearteten Bonmots angerufen worden.

Dazu kommt die Ausdrucksweise in einigen dieser Anekdoten. Lykurgos spricht 3 a b als ein Stoiker, wie wir S. 252 nachwiesen. Die Form eines Kettenschlusses nimmt der Ausspruch des Diophantos (1 c) an. Schlusssatz: *ὅτι ἂν αὐτὸς βούληται, τοῦτο καὶ τῷ δήμῳ συνδοκεῖ τῷ τῶν Ἀθηναίων.* Beweis: *ἃ μὲν γὰρ αὐτὸς ἐθέλει, καὶ ἡ μήτηρ· ἃ δ᾽ ἂν ἡ μήτηρ, καὶ Θεμιστοκλῆς· ἃ δ᾽ ἂν Θεμιστοκλῆς, καὶ πάντες Ἀθηναῖοι.* Derartige Schlussreihen liebte Chrysippos, man sehe z. B. Stoic. rep. 1039 c.

Die gnädige Art, mit welcher 4 f ein Ausspruch des Aristippos anerkannt wird (*οὐκ ἀκόμψως, ἀλλὰ καὶ πάνυ ἀστείως*), steht einem Stoiker besser an als einem Epikureer; denn wenn auch Epikuros bekanntlich an Aristippos Kritik übte, so würde er sich da, wo er ihm zustimmt, doch kaum so reserviert ausgedrückt haben.

4. Die sprachliche Form.

Es wäre begreiflich, wenn sich hier keine Ähnlichkeiten mit Chrysippeischer Weise finden liessen. Denn ein Bearbeiter der Chrysippeischen Schrift musste vor allem darauf sehen, dass er die vielgescholtenen Solözismen und Barbarismen des Stoikers vermied.

Wir sind deshalb eines Vergleiches in dieser Beziehung überhoben. Doch sei nicht unerwähnt, dass Wyttenbach[1]) und Weissenberger[2]) gegen 50 ungewöhnliche Wörter feststellen, unter welchen sich z. B. *ἐναπομάττεσθαι, χαμαιτύπαι* finden, dass letzterer das unplutarchische *ἤτοι — ἤ* auch in der consol. ad Apollon., den demonstrativen Gebrauch des Artikels in de fato entdeckt[3]). Die Häufung des Dualis[4]) könnte Chrysippeisch sein, da der Stoiker *δυεῖν* gebraucht.

Der Hiatus, um den sich Chrysippos nicht kümmerte, ist zwar im allgemeinen gemieden[5]); doch werden noch 14 zum teil schwere Hiate gefunden[6]).

Auf stoische Ausdrucksweise sind wir meist schon bei Betrachtung der einzelnen Gedanken eingegangen. Durch genaueres Studium des Chrysippeischen, höchst charakteristischen Stiles liesse sich noch manche Parallele aus Chrysippos' Schriften aufzeigen. Allein diese Aufgabe fällt bereits aus dem Rahmen unserer Untersuchung; ihre Ausführung würde sich auch nur durch eine genaue Darstellung des Chrysippeischen Stiles und einen Vergleich desselben mit den von Chrysippos abhängigen Schriften des Plutarchischen Corpus Moralium sowie mit der neutestamentlichen Gräzität lohnen. Denn im ganzen scheint Ps.-Plutarchos gerade hierin sich am meisten von dem Stoiker zu entfernen und nur versprengte Bruchstücke Chrysippeischer Diktion aufgenommen zu haben.

---

[1]) I S. 22.

[2]) S. 43.

[3]) S. 42.

[4]) Weissenberger S. 42.

[5]) S. J. Schellens, De hiatu in Plutarchi Moralibus. Diss. Bonn 1864 S. 3 Anm. 5. Auch Benseler nimmt an den Hiaten keinen Anstoss. Wenn ich recht sehe, steht nach Vokalen *καθάπερ*, nur nach Konsonanten *ὥσπερ*, abgesehen von der Pause. Gercke beruft sich daher Rhein. Mus. 41, 471 auf beide mit Unrecht.

[6]) S. Weissenberger S. 42.

B) Abweichungen des Ps.-Plutarchos von Chrysippos.

Das auf dem bisherigen Wege der Untersuchung gewonnene Bild von der Chrysippeischen Schrift wäre unvollständig, wenn nicht auch die Abänderungen herausgestellt würden, die Ps.-Plutarchos (oder seine nähere Vorlage) an der Chrysippeischen Schrift vornahm.

Es fehlt nämlich eine Reihe von Sätzen, welche in der stoischen Schrift standen.

So hatte Chrysippos wie in so mancher anderen Schrift die Erziehung in das Gebäude seiner grossen Schicksalslehre eingefügt, indem er einleitend von Zeus, Schicksal und Vorsehung sprach; doch konnte Ps.-Plutarchos diesen Eingang um so leichter beiseite lassen, als derselbe, wie der Spott des Plutarchos ahnen lässt [1]), nur eine äusserliche Formel war und wohl keine Wirkung auf die anschliessende Abhandlung hatte. Ob mit dieser Auslassung der abrupte Anfang unsrer Schrift [2]) zusammenhängt, ist jedoch unsicher. Der Grund, welcher Ps.-Plutarchos leitete, lässt sich durch eine weitere Abänderung erkennen. Chrysippos hatte verlangt, dass die Kindermädchen möglichst weise (sapientes = *σοφοί*), sicherlich aber möglichst gut seien; Ps.-Plutarchos behielt nur die Forderung der Güte bei, offenbar, da ihm erstere Forderung zu doktrinär erschien. Unter einen ähnlichen Gesichtspunkt

[1]) Stoic. rep. 1035 b.

[2]) Vgl. Wyttenbach, der annimmt, die Schrift sei einem grösseren Ganzen entnommen.

lässt es sich auch stellen, wenn Ps.-Plutarchos den Satz des Chrysippos, auch die Ammen sollten den Geist des Kindes drei Jahre lang durch möglichst gute Massregeln bilden (Quintil. I 1, 16), nur im allgemeinen aufnimmt, der drei Jahre aber nicht gedenkt (3 e). Es kann vermutet werden, dass Chrysippos nicht nur für die Ammen Jahre festsetzte, sondern überhaupt für den Erziehungsgang Zahlen gab. Er dürfte sich dabei an die von Dichtern und Medizinern ausgebildete und auch von Aristoteles [1]) und Zenon [2]) angenommene Hebdomadentheorie gehalten haben.

In die Klasse der Milderungen ist auch eine andere wichtige Abweichung zu setzen. Chrysippos hatte die Prügelstrafe gestattet (Quintil. I 3, 14), Ps.-Plutarchos (8 f) verwirft sie. Doch ist der Schritt, welchen hier der letztere machte, vielleicht nicht so gross, als es scheint. Denn die auffällige Nennung des Chrysippos bei Quintilianus macht den Eindruck, als habe Chrysippos die Züchtigung nur im Notfalle zugegeben [3]); die Verklausulierung würde zu dessen Art passen. Denn wenn er auch die Schicksalsstrafen für notwendig im Weltlauf erklärt, so konnte er doch die künstlichen Strafen nicht unbedingt billigen, da

---

[1]) Dass die Grenze von sieben Jahren volkstümlich war, bezeugt Ps.-Plat. Axioch. 366 d (*ἑπταετία*).

[2]) S. S. 51,2.

[3]) Platon Leg. 808 e und der etwas weniger humane Aristoteles (Pol. 1336 b, 10) hatten sie zugelassen. Zenon prügelt selbst einen Sklaven (apophth. 54; vgl. Ps.-Plut. 8 f) und stösst einen seinen Schüler bei einem Gelage mit dem Knie, um diesem das Stossen gegen einen Nachbarn abzugewöhnen (apophth. 30). Das Züchtigen im Zorne tadelt er selbst bei einem Sklaven (apophth. 55). Er meint, die richtige Art, die Schüler festzuhalten, sei die durch die Ohren, nicht der äussere Zwang; der Leib bleibe sonst zwar beim Lehrer, aber nicht die Seele (apophth. 7). Als Zweck der Züchtigung sahen die Stoiker den *σωφρονισμός* an (s. Plut. soll. an. 961 d).

er die Strafe (ζημία) wie den Schrecken zu denjenigen Dingen rechnet, welche die Seele zur Leidenschaft prädisponieren und uns zu Sklaven machen (Chr. Gal. 405 K.)[1]). Eben damit, dass die Strafe mehr für Sklaven sich gezieme, begründet dann auch Ps.-Plutarchos sein Verbot. Der (9 a) folgende Passus über ἔπαινοι und ψόγοι ist in der That ganz im Sinne des Chrysippos gehalten[2]). Ps.-Plutarchos könnte sich demnach an den Stoiker angelehnt haben, wobei er jedoch, in der Humanität über denselben noch hinausgehend, die Misshandlung vollständig fallen liess[3]).

Nicht unwahrscheinlich ist ferner, dass Chrysippos, der sich gerne selbst ausschrieb, wie in der Schrift über die Leidenschaften[4]), so auch in der über Kindererziehung sich mit der Frage beschäftigte, ob es möglich sei, dass Kinder, welche in guten Sitten erzogen und geziemend gebildet werden, sich doch sittlich verfehlen. Er hatte diese Frage bejaht (Gal. 461; vgl. IV 818 K.) und sogar zugegeben, dass die Kinder auch, falls sie lediglich von einem Philosophen

---

[1]) Verächtlich spricht Chr. auch von dem Einschüchtern der Kinder durch den Wauwau (s. S. 226), jedoch nur vergleichsweise.

[2]) S. Gercke, Chrysippea Index. s. v. ἔπαινος (auch fr. 55 Gercke).

[3]) Die Übereinstimmung in der Motivierung zwischen Ps.-Plut. und Quintil., der ebenfalls die Prügelstrafe absetzt, liesse sich durch unabhängige Rücksicht beider auf die Zeitrichtung erklären. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass die Schrift des Chr. beiden durch eine dazwischen liegende humanere Bearbeitung bekannt war. So lässt sich auch das Bedenken, welches durch diese Übereinstimmung gegen die Schlüsse aus den beiderseitigen Übereinstimmungen erwächst, aufs einfachste heben; Gudeman ist über dasselbe kurzer Hand hinweggegangen.

[4]) Dass jene Äusserungen in π. παθῶν vorkamen, darauf deutet die Überleitung von S. 458 zu 459 K., ferner dass auch die Entgegnung des Poseidonios in einer Schrift π. παθῶν stand (im Buche ά S. 466 K.), und dass der sonst mit Büchertiteln nicht zurückhaltende Galenos keine Schrift π. π. ἀγωγῆς erwähnt. Die platonisch gehaltene Erziehungslehre des Poseidonios kann sich demnach nicht viel über das von Seneca (de ira) Ausgeführte erhoben haben (Gal. S. 466 f. K.).

erzogen würden und kein Beispiel von Schlechtigkeit sähen oder hörten, doch nicht mit Notwendigkeit in der Zukunft philosophieren müssten, da teils durch die Belehrung der Menge, teils durch die Natur der Dinge die Ursache der Verderbnis in die Seele gebracht würde (S. 461. 462 K.)[1]. Auch diese in die als paradox verrufene Lehre vom Weisen eingreifende Ansicht merzte Ps.-Plutarchos aus.

Ausser den inhaltlichen Milderungen ist aber noch eine Anzahl von Auslassungen festzustellen, die auf das Streben nach Kürze zurückgehen.

In dem Abschnitte über die Rhetorik wird der χειρονομία nicht gedacht. Überhaupt ist das Kapitel über die enkyklischen Fächer dürftig ausgestattet. Die Musik hatte Chrysippos schwerlich beiseite gesetzt; denn mit Beziehung auf die Stoa sagt Quintilianus (inst. or. I 10, 15): et eius sectae, quae aliis severissima, aliis asperrima videtur, principes in hac fuere sententia, ut existimarent sapientium aliquos nonnullam operam his studiis accomodaturos. Mit Vorliebe nimmt Zenon in seinen Vergleichen auf die Musik Rücksicht und hat sich persönlich für dieselbe interessiert (apophth. 19; vgl. Chr. Ath. XIII 565 a).

Ferner fällt eine Anzahl von Wendungen bei Ps.-Plutarchos auf, welche an sich nicht gut verständlich sind und sich nur erklären lassen, wenn man sie als Abkürzungen eines anderen Textes ansieht.

Wyttenbach findet 5 c *φιλοσόφῳ δὲ ὁμιλήσαντες*[2], 6 c *πρὸς δὲ τούτοις* (S. 19) und 3 b den abschliessenden Satz *καὶ περὶ μὲν ἐϑῶν καὶ βίων ἀρκείτω ταῦτα* anstössig. Letztere Redensart konnte allerdings Ps.-Plutarchos an jener Stelle nicht gut gebrauchen, wohl aber Chrysippos, der *περὶ βίων* geschrieben hatte[3].

---

[1]) Vgl. Quod an. mor. IV 818 K.

[2]) Bernardakis liest freilich *φιλοσοφίᾳ*.

[3]) Plut. quom. adul. 26 a ist *ἠϑῶν καὶ βίων* wahrscheinlich stoisch

8b verlangt Ps.-Plutarchos die Erwerbung klassischer Schriften und eine Auslese (*συλλογή*) aus denselben *κατὰ τὸ γεωργῶδες*. An *τὸν γὰρ αὐτὸν τρόπον* sehen wir noch, dass dort ein ausgeführter Vergleich vorgelegen hatte wie 2b e. 4c. 9b. Das tertium comparationis bestand in dem Gedanken, dass auch der Landwirt ein *ὄργανον* bedarf.

Mit Recht bezeichnet Wyttenbach die Stelle 4b *δεῖ δὲ τὸν σπουδαῖον παιδαγωγὸν τοιοῦτον εἶναι τὴν φύσιν οἷόσπερ ἦν ὁ Φοῖνιξ ὁ τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγός* als rätselhaft. Gemeint ist natürlich, das sagt der Zusammenhang, der Pädagog solle sittlich gut sein. Inwiefern dies auf Phoinix zutrifft, gibt Quintilianus an, welcher nur wieder leise gegen die vorzugsweise Betonung des Moralischen durch Chrysippos polemisiert und deshalb vom Lehrer statt vom Pädagogen spricht: II 3, 12 sit ergo (sc. praeceptor) tam eloquentia quam moribus praestantissimus, qui ad Phoenicis Homerici exemplum dicere ac facere doceat. Der Rhetor hätte sich hier auf Cicero (de orat. III 15, 57) stützen können. Die Aufstellung des Phoinix als eines Musterpädagogen hat aber eine Spitze gegen Platon, welcher jenen unter Beziehung auf dessen Worte Hom. I 513 ff. getadelt hatte (Rep. 390e *οὐδὲ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγὸν Φοίνικα ἐπαινετέον*)[1]. Es stand der Stoa, welche im Anschluss an Antisthenes eine freundlichere Stellung zu Homeros einnahm als Platon[2], wohl an, an Phoinix festzuhalten und auf das homerische *μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (I 443) zu verweisen[3].

Nach der Angabe 10b sollte die *ἀτυφία* noch genauer

---

[1]) Es scheint, als ob Phoinix schon vor Platon in dieser Beziehung gelobt worden sei. Vgl. Xenoph. Symp. 8, 23.

[2]) S. Zen. fr. 195.

[3]) Vgl. 6c *καλὸν γάρ τοι μηδὲν εἰκῆ μήτε λέγειν μήτε πράττειν.*

erörtert werden; das geschieht aber 11 c, wo der Platz war, nicht.

Nicht gut verständlich ist in der ps.-plutarchischen Kürze 2 d *τὸ παρὰ τὴν φύσιν* und 7 c *ἐν ἅπασι γὰρ τὸ τέλειον ἀδύνατον.*

Aus diesen Beobachtungen scheint für den Verfasser der Schrift zweierlei zu folgen: 1) Derselbe suchte die Chrysippeische Schrift zu popularisieren und dem Geschmack der römischen Kaiserzeit[1]) angenehmer zu machen. Hieher ist auch das Vermeiden des stoischen *καθήκει*[2]) zu rechnen, wofür *δεῖ* oder *προσήκει* (12 e f. 14 b)[3]) eintritt; ferner der Ausdruck 8 a *δυεῖν ὄντοιν μεγίστοιν ἀγαθοῖν,* welcher wohl dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, nicht jedoch der stoischen Theorie gemäss ist[4]), und die Form des Satzes, dass die Hoffnung auf Ehre (*τιμή*) und die Furcht vor Strafe (*τιμωρία*) zwei *στοιχεῖα* der Tugend seien (12 c). Die persönliche Antipathie des Ps.-Plutarchos gegen die Barbaren könnte hier ebenfalls genannt werden; und wenn Chrysippos den Pythagoreischen Spruch *μὴ γεύεσθαι μελανούρων* wirklich mit *μὴ συνδιατρίβειν μέλασιν ἀνθρώποις διὰ κακοήθειαν* (12 d) erläutert hatte, so kann er dies doch nicht in dem wörtlichen Verstande gewollt haben, zu welchem die Ausdrucksweise des Ps.-Plutarchos herausfordert[5]).

---

[1]) Auf diese führt eben die humanere Richtung, über welche K. Prächter, D. griech.-röm. Popularphilos. S. 20 f., gut handelt. Ob die Übereinstimmungen mit Favorinus Gell. noct. Att. XII 1 (s. Wyttenbach) etwas beweisen, bleibe hier unentschieden.

[2]) *Καθῆκε* steht 13 b im Sinne von „er kam nach Hause“.

[3]) Auch Galenos 461 K. scheint statt des Chrysippeischen *καθηκόντως* sein *προσηκόντως* einzusetzen.

[4]) Der Sinn jener Stelle hingegen kann auch als stoisch (nicht aber als Epikureisch) gelten.

[5]) Auch Horatius sat. I 4, 85 will sein: Hic niger est; hunc tu, Ro-

2) Ps.-Plutarchos entledigte sich seiner Aufgabe nicht sehr geschickt; das beweisen die Kürzungen. Dieser Umstand, wie auch die von Wyttenbach mit Grund gerügten Überleitungsformeln, welche recht schülerhaft jedesmal versichern, jetzt komme das Wichtigste, sprechen dafür, dass Ps.-Plutarchos noch ein Neuling in der Schriftstellerei war. Auf die uns abgedroschen dünkenden Bilder sei hier kein Nachdruck gelegt, da bei uns manche Bilder schulmässig geworden sind, welche es dem Altertum nicht waren, so das vom Ackerbau[1]). Die kläglichste Partie des Büchleins ist wohl die Entschuldigung des Verfassers gegen den Vorwurf, er vernachlässige die Erziehung der armen Kinder (8e). Stoisch ist zwar hier der Grundsatz, die rechte Bildung müsse allgemein sein, und auch die Kinder der Armen sollten an der besten Bildung teilnehmen[2]). Aber ganz unstoisch und unreif ist die Ausrede, wer von seinen Ratschlägen aus Dürftigkeit keinen Gebrauch machen könne, solle das Schicksal (τύχη) anklagen, nicht den Verfasser[3]).

---

mane, caveto, das fast wie eine Parodie zu einem griechischen caveto klingt, in übertragener Bedeutung aufgefasst wissen.

[1]) Weissenberger S. 44 ist in der Beurteilung der Schrift etwas zu scharf.

[2]) S. S. 310, 1.

[3]) Man kann übrigens nicht sagen, dass nur auf die Kinder der Freien durchaus Rücksicht genommen werde, wenn auch in der Frage des Unterrichtsgeldes, der Verheiratung, der Wahl der Amme u. s. w., an reichere Leute gedacht wird. Es schien Chr. gewiss ganz selbstverständlich, dass sein Buch nur von Vermögenden und Gebildeten gelesen werde, wie sich auch Panaitios nur an die Vornehmen wandte. Erst in römischer Zeit fiel es wohl auf, dass im allgemeinen meist nur von Erziehung der Freien die Rede war (vgl. Prächter a. a. 10), und deshalb machte der Bearbeiter der Chrysippeischen Schrift den Zusatz *τῶν ἐλευθέρων* (s. auch 1 a) zu *παίδων*, ähnlich wie Plutarchos zu dem Chrysippeischen *πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν* ein *τὸν νέον* gesetzt hat.

So erscheint das Urteil Wyttenbachs, Ps.-Plutarchos sei ein Schüler gewesen, nicht ohne Berechtigung. Aber auch Christs Widerspruch, die Schrift „enthalte viele treffliche Grundsätze und drastische Aussprüche eines erfahrenen Schulmanns“ beruht auf richtigem Urteile[1], und er kann die Vorliebe der Humanistenzeit[2] und selbst noch des vorigen Jahrhunderts für das „goldene Büchlein“ zu gunsten seiner Ansicht ins Feld führen. Wenn 12a *πολλάκις κατεμεμψάμην* keine Flunkerei ist[3], so fühlte sich der Urheber der ganzen Theorie selbst als bewährten Kenner der pädagogischen Verhältnisse seiner Zeit.

Das Dilemma jedoch, in welches uns die Annahme dieser beiden Behauptungen führt, löst sich aufs beste so, dass man die Bearbeitung einer trefflichen Schrift durch einen ungeschickten Schriftsteller ansetzt. Der verschiedenartige Ton der Schrift gibt dieser Entscheidung einen gewissen Rückhalt.

---

[1]) Litteraturgesch. 1. Aufl. S. 490. Er denkt wohl besonders an c. 18.

[2]) Wegen Fischarts s. A. Hauffen in den Symbolae Pragenses. Wien 1893. S. 24 ff.

[3]) Vgl. 13a. — 2 α *λέγειν εἰώθαμεν* kann allgemein gefasst werden.

C) Schlussfolgerungen aus dem Vorhergehenden und weitere Beiträge zur Kenntnis der stoischen Pädagogik.

Das Ergebnis der vorausgehenden Untersuchung ist ein wenn auch nicht vollständig freier, so doch tieferer Einblick in die stoische Erziehungslehre. Es wird daher nicht mehr erlaubt sein, mit Zeller (III 1 ³ S. 293 Anm.) von „unerheblichen“ Resten stoischer Pädagogik zu reden.

Wir sind jetzt vor allem in der Lage, Benutzung der pädagogischen Partien des Platon und Aristoteles durch Chrysippos anzunehmen. Dafür sprechen die Beziehungen des Ps.-Plutarchos zu beiden Männern; mehr noch aber folgende Einzelheiten: Platon [1]) wie Chrysippos [2]) verwenden die Kindermädchen drei Jahre [3]), und wenn Quintilianus sagt, Chrysippos habe auch (etiam) der Stillamme ihr eigenes Lied gegeben (suum quoddam carmen I 10, 32), so deutet das darauf hin, dass der Stoiker auch den Müttern ein solches Lied zugestanden hatte, ganz wie Platon, der einer Melodie erwähnt, welche die Mütter zum Einschläfern unruhiger Kinder anwenden (Leg. 790 d). Die Berücksichtigung der Musik aber ist zweifellos den eindringlichen Ausführungen des Platon und Aristoteles zu verdanken.

Doch auch die Selbständigkeit des Urteils hat sich Chrysippos gewahrt. Platon lässt den *τροφοί* die Aufsicht

---

[1]) Leg. 789 e *ἕως ἂν τριετὲς ἀποτελεσθῇ τὸ γεννώμενον.*

[2]) Quintil. I 1, 16.

[3]) Die alten Juden und die Ärzte (Galenos) lassen die Kinder drei Jahre stillen.

über die Spiele der Kinder noch bis zum sechsten Jahre (Leg. 794 a). Chrysippos scheint die Amme nach den drei Jahren entlassen und Beaufsichtigung der Kinder durch die Eltern geheischt zu haben; neben den letzteren sollten wohl die Spielkameraden als Erziehungsorgane auftreten. Jedenfalls aber hat der Stoiker die Wichtigkeit einer richtigen Auswahl der Erziehungsorgane besser zu würdigen verstanden als Platon und Aristoteles.

Daneben ist ein beachtenswerter Schritt die Befreiung der Pädagogik aus den Banden der Politik und ihre unmittelbare Unterordnung unter die Ethik. Im wesentlichen ist die stoische Erziehungslehre individualethisch, indem sie möglichst hohe sittliche Vollendung des Einzelnen anstrebt, um auf diesem Wege das Glück der Gesamtheit zu suchen. Wo sie über diese Grenze hinübergeht, wird sie nicht politisch, sondern sozial. Da Platon und Aristoteles nur an die Stadtgemeinde oder an den monarchischen Staat dachten und mit der Staatshilfe rechneten und auch die Kyropädie und der lakedaimonische Staat Xenophons sich von staatspädagogischen Gedanken beherrscht zeigen[1]), darf die Stoa als die Urheberin der spätantiken Theorien der Pädagogik betrachtet und Einfluss derselben auch auf die spätere Zeit bis zu dem Punkte angesetzt werden, an welchem dieser Zweig der Wissenschaft die stiefmütterlich behandelte Psychologie aufnahm und dadurch eine völlige Umgestaltung erlebte[2]).

---

[1]) Auch die politisch wirkenden Pythagoreer können sich der Politik nicht ganz entschlagen haben. Hier sei übrigens bemerkt, dass Ziegler, Gesch. d. Pädagogik S. 5 (A. Baumeister, Handb. d. Erziehungs- und Unterrichtslehre f. höhere Schulen. München 1895), mit Unrecht Platon für den ersten hält, welcher die Erziehung zum Gegenstand des Nachdenkens machte. Ausser den Pythagoreern sind hier Phaleas und Hippodamos zu nennen.

[2]) Wegen Ps.-Plutarchos s. Ziegler S. 11. 46. Durch diese Be-

Aus der Fülle der übrigen Einzelheiten heben sich noch zwei auffallende Merkmale der stoischen Pädagogik heraus: die Bevorzugung des ethischen Unterrichtes und die nur bedingte Anerkennung der gewöhnlichen Unterrichtsfächer. Mit der Hauptrücksicht auf die ethische Bildung hängt es zusammen, wenn schon den ersten Erziehungsorganen Einwirkung in guter Richtung auf den Geist des Kindes diktiert wird, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch Chrysippos, wie die spätstoische Erziehungslehre, den Unterricht in den Grundwahrheiten der Philosophie auf eine sehr frühe Altersstufe verlegte, wobei natürlich nur etwa an eine Art Katechismusphilosophie zu denken ist.

In den beiden soeben bezeichneten Punkten lässt sich unsere Kenntnis von den erziehlichen Anschauungen der Stoa durch Heranziehen anderer Quellen etwas vergenauern.

Worin Zenon den Wert des ethischen Unterrichts erblickte, lehrt sein Gedanke: wer es verstehe, das ihm Mitgeteilte trefflich aufzufassen und zu nutzen, sei besser als der, welcher alles durch sich selbst finde; dieser komme über das Ersinnen nicht hinaus, jener aber, der sich gut beraten lasse, habe ausserdem noch die praktische Ausführung zur Seite (fr. 196).

Worauf die ethische Bildung, die Zenon persönlich seinen Schülern angedeihen liess, abzielte, sagt der Spott des Komikers Philemon: „Neu ist ja seine Philosophenweisheit; das Hungern lehrt er, und die Schüler kommen: Ein Brot nur, trockne Feigenkost und Wasser!“ „Nicht nur zum Essen und Trinken“, meinte Zenon, „sind

merkungen legt Ziegler selbst den Wunsch nahe, dass er bei einer Neubearbeitung seiner Geschichte, welche doch für Lehrer höherer Anstalten bestimmt ist, das Altertum nicht beiseite schieben möchte. Die Kyropädie war für Fénelons Télémaque sicherlich in gewissem Masse vorbildlich.

wir auf der Welt“ (apophth. 32). In der Mässigkeit ging der Meister selbst mit gutem Beispiele voran, sogar bei Krankheit(apophth. 46); seine Enthaltsamkeit war sprichwörtlich wie die Weisheit des Sophokles (D. L. VII 27). Seine eigene Speise bestand aus einigen Brötchen, Honig und etwas angenehmem Weine (D. L. VII 13); den Gegnern erschien er fast knauserig (D. L. VII 16).

Daher beredete er gerne die Unmässigkeit (apophth. 26. 29) und Schlemmerei (apophth. 43); ebenso die Putzsucht (a. 36), das weibische Salben (a. 41)[1]); ferner Hochmut, welcher der Jugend am allerwenigsten anstehe (a. 40), wissenschaftlichen Dünkel, welcher der Aufnahme des Wissens am hinderlichsten sei (fr. 16)[2]), vorlautes Gerede (a. 12. 38)[3]), einseitiges Tadeln (a. 4. 5), vordringliches, dem Lebensalter nicht entsprechendes Fragen (a. 37)[4]), gedankenloses Reden (a. 13)[5]), viel Reden (a. 21. 14); der Rückertsche Gedanke, dass wir einen Mund und zwei Ohren haben, damit wir viel hören und wenig reden, ist schon von dem Stoiker ausgesprochen worden (a. 20). Auch der Rücksichtslosigkeit (a. 28. 30) und Unverschämtheit (a. 47)[6]) ging er energisch zu Leibe. Schmäh-

---

[1]) Vgl. Sokrates bei Xenoph. Symp. 2, 3.

[2]) Mit *ἔλεγε δὲ μηδὲν εἶναι τῆς οἰήσεως ἀλλοτριώτερον προς κατάληψιν τῶν ἐπιστημῶν* vgl. Herakleitos floril. Monac. 199 (Meineke VI S. 283) *Ἡράκλειτος ἔφη· οἴησις προκοπῆς ἐγκοπὴ προκοπῆς.*

[3]) Vgl. Cleanth. apophth. 9. Die Freimütigkeit aber hielt Ariston Stob. flor. 13, 22 an der Rede für ebenso wesentlich wie am Wermut die Bitterkeit.

[4]) Vgl. Ariston Stob. flor. 79, 44: „Junge Leute, welche frisch von der Philosophie weg alles meistern wollen und bei ihren Eltern den Anfang machen, gleichen jungen Hunden, die nicht nur die Fremden anbellen, sondern auch die Bewohner des Hauses“.

[5]) Vgl. Cleanth. D. L. VII 172.

[6]) Ariston D. L. IV 40 warf dem Arkesilaos seine wüsten Reden und seine Frechheit vor und nannte ihn einen Verderber (*φθορέα*) der Jugend.

reden lehrte er mit schweigender Verachtung strafen (a. 24)[1]. „Arbeit macht das Leben süss“, hatte bereits Zenon (fr. 201) gesagt, und Goethes Satz „Die Kunst ist lang, das Leben kurz“[2]) geht auf ihn zurück[3]).

Aber auch das Äussere verachtete Zenon nicht in dem Masse, wie man glauben möchte. Er legte den jungen Leuten besonders edlen Anstand in Gang, Haltung und Kleidung ans Herz (fr. 175). Das hängt mit seiner Ansicht zusammen, der Charakter lasse sich aus der äusseren Erscheinung erkennen (fr. 147), einer Ansicht, die sich schon in der Äusserung der Politeia bemerkbar machte, der Weise liebe die Jünglinge, deren Gestalt die schöne Anlage zur Tugend verrate (fr. 172; vgl. a. 17). Klemens von Alexandreia, der uns so manche Prachtstelle aus den Stoikern, wohl durch Vermittelung des Musonios, erhalten hat, überliefert uns das Idealbild eines Jünglings, wie es Zenon gemeisselt habe: Es soll rein das Antlitz sein, die Braue nicht gesenkt, das Auge nicht frech aufgerissen und nicht blöde verschleiert[4]), nicht rückwärts gebogen der Nacken und nicht lässig[5]) die Glieder des Körpers, sondern in Dehnung befindlich gespannten Saiten gleich; gerade Verständlichkeit in der Rede, scharfe Aufmerksamkeit, Erfassen und Behalten dessen, was mit geradem Sinne gesprochen wurde[6]), Geberden und Bewegungen in

---

[1]) Vgl. Kleanthes fr. 102. apophth. 8.

[2]) Wilhelm Meisters Lehrjahre. 7. Buch, 9. Kapitel Lehrbrief.

[3]) S. S. 200, 4. Zenon zitiert, wie *ὄντως* lehrt, hier ein Sprichwort der Ärzte.

[4]) Mignes Vermutung *αὖ κεκαλυμμένον* kommt dem Sinne doch etwas näher als Cobets *διακεκλασμένον*, das Pearson allein erwähnt.

[5]) *ἀνιέμενα* ist mit *ἀνίεσθαι* („sich gehen lassen“ in geistigem Sinne) zu vergleichen.

[6]) Die Auffassung dieses Passus ergibt sich aus D L. VII 20 (*τοῖς εὖ λεγομένοις — τῶν ὀρθῶς εἰρημένων*); auch handelt es sich oben nur um das äussere Auftreten. Der Gegensatz ist also: Was der Jüngling

keiner Weise zu zügelloser Hoffnung Anlass gebend. Der Hauch der Scham soll auf ihm blühen und männlicher Blick; ferne sei das Schlendern von Salbbuden zu Juwelierläden, Kleidergeschäften und anderen Buden, wo die Menge hetärenartig geschmückt, gleichsam auf dem Dache sitzend[1]), die Zeit totschlägt (fr. 174). Die letzten Worte erheben die Vermutung Wachsmuths, dass wir ein Bruchstück aus der Ἐρωτικὴ τέχνη[2]) vor uns haben, wohl über jeden Zweifel. Ariston zog ernste Jünglinge den heiteren, allbeliebten vor. Zur Begründung verwendet er denselben Satz, welchen Goethe, freilich in anderem Sinne, gebraucht: der Wein werde gut, der sich als Most hart und herb geberdet habe; der aber, welcher schon im Fasse gut geschmeckt habe, halte sich nicht lange (Senec. ep. 36,3)[3]).

Ein Hauptmittel zur Erzielung eines guten Charakters muss Zenon im Tadeln erblickt haben. Die meisten der ihm zugeschriebenen Aussprüche enthalten für irgend einen Schüler oder Hörer als Spitze einen Tadel, und Zenon muss hierin Virtuos gewesen sein[4]). Deshalb fragte auch

---

selbst spricht, soll geraden (ὀρθός) Sinn haben, und die geraden Gedanken, die er hört, soll er erfassen und festhalten.

[1]) Der Sinn ist: sich öffentlich anbietend. Bei den ἐργαστήρια ist wohl nicht bloss an Barbierbuden zu denken (ἐργάζεσθαι hat eine üble Nebenbedeutung).

[2]) Vgl. Xenoph. Symp. 8, 3. Wellmann S. 440 vermutet, was auch mir anfänglich in den Sinn kam, dieselbe sei mit der im Katalog (D. L. VII 4) erwähnten τέχνη identisch. Aber die Anordnung widerspricht, und nach D. L. VII 34 muss die Ἐρωτικὴ τέχνη ebenso im Katalog gefehlt haben wie Πολιτεία und Διατριβαί.

[3]) Auf die ὁμοιώματα weist das Gleichnis und aiebat hin. Mehr in Goethes Sinne Alexis fr. 45 (II 313 K.), wozu Kock Plut. mor. 656 a vergleicht.

[4]) Ariston Stob. ecl. II 215, 20 W.: wie man den Kümmel unter Verwünschungen säe, damit er gut wachse, so solle man die Jugend spottend erziehen, auf dass sie sittlich brauchbar werde. Als einer sich

der später abtrünnige Dionysios den Meister, warum dieser ihn allein nicht korrigiere (fr. 52)[1]. Doch bewährte Zenon hiebei seine Einsicht dadurch, dass er jedesmal kurz und bündig ohne Übermass, sozusagen durch die Blume tadelte (D. L. VII 16). Er liebte es ohnehin, sich knapp auszudrücken (apophth. 12); nicht nur die Reden sondern sogar die Silben der Philosophen sollten womöglich kurz sein (a. 9).

Bezüglich des übrigen Unterrichts muss Zenon seine in der Politeia ausgesprochene Meinung von dem Unwerte desselben im Laufe der Zeit geändert haben, wenn auch nicht vollständig[2]. Denn wenn er auch echt kynisch in seinem Schiffbruche für sich die ausschlaggebende Anleitung zum Philosophieren[3] gesehen hatte (a. 3)[4], so konnte er bei ruhiger Betrachtung seines Bildungsganges sich dem Gedanken vom sittlichen Werte des Unterrichtes nicht auf die Dauer verschliessen, da er Philosophen nicht nur gehört, sondern auch gelesen hatte[5]. Auch lehrte er nicht nur, sondern schrieb auch. „Wie der Gesichtssinn von der Luft das Licht nimmt“, äussert er sich, „so die Seele von den Wissenschaften“ (fr. 104). Der Sillendichter

---

beklagte: Allzu sehr verspottest du mich, entgegnete Ariston: Auch für die Milzsüchtigen ist das Beissende und Bittere nützlich, das Süsse schädlich (Stob. flor. 13, 39).

[1]) Ist auch die Anekdote ex eventu erfunden, so ist doch richtig, dass Zenon es auf das *διορθοῦν* anlegte.

[2]) Pearson S. 202 geht hier etwas zu weit.

[3]) Er meint zur kynischen Philosophie, zur Dürftigkeit. Deshalb sind die Zusätze einiger Varianten zu *εἰς τὸν τρίβωνα,* wie *καὶ τὴν στοὰν καὶ βίον φιλόσοφον* verfehlt.

[4]) Vgl. apophth. 31. Kleanthes unterzog sich dem philosophischen Studium zuliebe allerlei Beschwerden (D. L. VII 168 f. apophth. 1).

[5]) Belegstellen bei Susemihl, Gesch. der griech. Litterat. i. d. Alexandrinerzeit I S. 51.

Timon, der ihm Streberei vorwirft (D. L. VII 15), sagte von ihm (D. L. VII 27):

ἀλλ' ὅγ' ἀτειρής
ἀμφὶ διδασκαλίῃ τέταται νύκτας τε καὶ ἦμαρ,

und Cicero (Cat. mai. 7, 23) deutet an, dass Zenon wie Kleanthes[1]) im hohen Alter den Studien nicht entsagte. Es stimmt daher zu dem Bilde Zenons, wenn der Brief D. L. VII 8 ihm ein Lob für den Lerneifer des Antigonos Gonatas in den Mund legt[2]); aber derselbe Brief fügt noch als Bedingung des Lobes hinzu, dass der König nach der wahren und nicht nach der gewöhnlichen, auf Verderbnis der Charaktere hinauslaufenden Bildung strebe. Die Stellung Zenons zu der ἐγκύκλιος παιδεία[3]) ist hier ganz richtig gekennzeichnet: sie wurde nur anerkannt als Mittel zum Zweck, nur soweit sie auf praktischen Nutzen abziele d. h. sittlichen Wert habe.

So ist es denn durchaus keine Inkonsequenz, wenn Zenon einerseits die Dialektik seinen Schülern als Mittel zum Auflösen der Trugschlüsse nebenher empfiehlt (vgl. fr. 6) und dem Dialektiker, welcher ihm in dem „Erntenden" sieben Ideen der Dialektik gezeigt hatte, zweimal soviel Lohn gibt, als jener verlangt hatte, nämlich zweihundert Minen (apophth. 10)[4]), andrerseits aber die gewöhnlichen Kunststückchen der Dialektiker den Gemässen vergleicht,

---

[1]) Für letzteren vgl. a. 6.

[2]) Wegen der Unechtheit des Briefs s. Susemihl I S. 52, aber auch Hirzel, Unters. II S. 71 Anm. 1. K. Brinker, Das Geburtsjahr Zenons I S. 8 ff.

[3]) Auf diese ist mit δημώδης angespielt. Antisthenes hatte gesagt: γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν τοὺς σώφρονας γενομένους ἵνα μὴ διαστρέφοιντο τοῖς ἀλλοτρίοις (D. L. VI 103); daher hier die διαστροφὴ ἠθῶν erwähnt (wegen διαστροφή s. Zenon fr. 140).

[4]) Die Anekdote ist im Zusammenhang mit dem Bericht über Zenons Schülerverhältnis zu Polemon erzählt. Der gemeinte Dialektiker ist vielleicht Philon, mit dem sich Zenon im Disputieren übte (D. L. VII 16)

die zwar richtig sind, aber nicht Weizen oder sonst etwas Gutes (*τι τῶν σπουδαίων*), sondern Spreu und Schmutz messen (fr. 5). Die Beweise gegen die Lust hat er gewiss nicht verachtet, obschon ihm das gute Beispiel als wirkungsvoller mehr galt[1]). Wie er selbst hier das Auswendiglernen zurücksetzte, so meinte er überhaupt, nicht Laute und Wörter solle man auswendig lernen, sondern im Hinblicke auf den dauernden Zustand des Nutzens sich beständig üben (apophth. 16). Ihm war gewiss der Betrieb der Philosophie heilig; aber nicht jede Art des Betriebes gefiel ihm (a. 8)[2]).

Auch die Grammatik kann er nicht immer verworfen haben, da er sich selbst, und wie es scheint, nicht ohne Erfolg mit dieser Disziplin beschäftigte (D. L. VII 32), wie später auch Kleanthes und Chrysippos.

Die Freude an Wissenschaft und Kunst galt dem Chrysippos als Ersatz für die Epikureische Lust (Chr. Athen. VIII 337 a). Mathematische Wahrheiten wie die, dass die Diagonale zur Seite asymmetrisch ist, betrachtete er als vom Geschicke gegeben (fr. 164 Gercke).

Von den Künsten stand vor allen die Dichtkunst bei den Stoikern in höherem Ansehen als bei Platon, welcher in seinem „Staate“ eben mit Rücksicht auf die Erziehung den bekannten Vorstoss gegen die Poesie unternommen hatte.

Zenon schrieb selbst, wie ähnlich vor ihm Aristoteles, *Ὁμηρικῶν προβλημάτων πέντε*[3]). Die Schrift war nach

---

[1]) S. S. 274. Kleanthes meinte, in alten Zeiten hätten sich, trotzdem die Philosophie nicht allgemein betrieben wurde, doch mehr Leute ausgezeichnet, weil damals die That geübt wurde, zu seiner Zeit aber das Wort (a. 12). Auch apophth. 9 stellt sich Kleanthes auf die Seite der Praxis (*ἔργα*) und nicht der Theorie (*λόγος*).

[2]) Das Apophthegma hat Diogenes Laertios dem Zusammenhange nach so verstanden, als ob Zenon tadelte.

[3]) Vgl. Kleanthes *περὶ τοῦ ποιητοῦ*. Über stoische Homer-

dem Kataloge logisch gehalten, und fr. 198, wo sich Zenon in einer geographisch-ethnographischen Frage für eine bestimmte Lesart zu Od. δ 83 entscheidet, verdeutlicht diese Eigenschaft noch besser. Wichtiger ist aber fr. 195, welches sich auf die gleiche Schrift beziehen muss. Danach hat unter Berufung auf Antisthenes [1]), der im allgemeinen behauptet hatte, Homeros habe die Dinge teils dem Scheine teils der Wahrheit nach dargestellt [2]), Zenon im einzelnen durch Interpretation nachzuweisen versucht, dass Antisthenes recht habe, und dass die bei dem Dichter gefundenen Widersprüche [3]) auf diesem doppelseitigen Prinzip beruhten. Deshalb schrieb er auch den Margites Homeros zu, indem er meinte, der junge Homeros habe damit seine Anlage zur Dichtkunst erproben wollen.

Das aufgestellte Prinzip wurde jedoch von Zenon wie von Antisthenes [4]) wohl hauptsächlich zur Verteidigung des ethischen Wertes der Homerischen Dichtungen benutzt. Und so mag jene Schrift die logische Basis zu der Schrift „Über das Anhören [5]) von Dichtungen" dargestellt haben, welche vor allem über das Anhören von Dramen [6]), aber

---

erklärung P. Norden, 19. Suppl. z. Fleckeisens Jahrb. 1893 S. 383 Anm. 3. E. Hatch, Griechentum und Christentum. Freiburg 1892 S. 36 ff., ist gerade auf das Verhältnis der Stoa zu Homeros nicht näher eingegangen.

[1]) S. Krische, Theol. Forschungen. Göttingen 1840 S. 393 f. Da Wellmann S. 443 dieselbe Vermutung ohne Begründung vorträgt, scheint E. Weber, Leipziger Studien 10, 224 Anm. 2, nicht viel darauf zu geben.

[2]) P. Hartlich, De exhortat. hist. S. 227, denkt an den *Προτρεπτικὸς περὶ Θεόγνιδος*.

[3]) S. E. Weber, Leipziger Studien 10, 225.

[4]) S. Hartlich a. a. O. Weber S. 225 f.

[5]) Der stoische Barbarismus erlaubt so zu übersetzen; die Übersetzung „Vortrag" ist angesichts der Fragmente unmöglich.

[6]) Vgl. Plut. Quom. adulesc. 33 c; auch Kleanthes führte seine Epheben ins Theater (D. L. VII 169), vgl. apophth. 8.

auch von rezitierten Epen gehandelt zu haben scheint. Wir würden nach unseren Verhältnissen eher von Dichterlektüre [1]) sprechen.

Dieselbe Frage scheint dann auch Chrysippos in der Schrift *περὶ τοῦ πῶς δεῖ ποιημάτων ἀκούειν* erörtert zu haben, nur dass nach Ausweis der Kataloge Zenon mehr die logische Methode anwandte, letzterer mehr auf die Ethik sah. Wie Elter, einer seit Wyttenbach öfter ausgesprochenen Vermutung erst die Berechtigung verleihend, ausführte, gibt die Plutarchische Abhandlung *πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* den Inhalt und, wie mir scheint, in gewissem Masse auch die Sprache der Chrysippeischen Schrift wieder. Die ethisch sehr gut verwertbare Dichterlektüre wird im Gegensatz zu Platon gerettet, indem die Jünglinge von einer falschen Auffassung der bedenklichen Stellen gewarnt und bewahrt werden.

Ein absonderliches Mittel zu diesem Zwecke, das jedoch vielleicht gerade auf die Jugend Eindruck gemacht haben mag, fanden die Stoiker in „Verbesserungen" (*παραδιορθώσεις*) ethisch anstössiger Verse; es wurden nämlich solche Verse unter möglichst schonender Rücksicht auf den ursprünglichen Wortlaut in das ethisch Richtige umgedichtet — man nannte das *μεταγράφειν* (Plut. Quom. adul. 33 c. D. L. VII 25 f.), *ἐπανορθοῦσθαι* (Plut. 33 d. 1039 f) oder *ἐναλλάττειν* (Plut. fr. comm. in Hesiod. 9 = Procl. ad op. 291 III S. 22 Paris.). Schon dem Antisthenes wird offenbar von Chrysippos eine solche Verbesserung des Verses:

τί δ' αἰσχρὸν εἰ μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκεῖ;

in den Vers

αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρόν, κἂν δοκῇ κἂν μὴ δοκῇ

[1]) Auch Chr. und Plutarchos sagen kurzweg *ἀκούειν*, wenn auch letzterer 14 f die *ἀκροάσεις* von den *ἀναγνώσεις* unterscheidet.

als freie Improvisation [1]) zugeschrieben (Plut. Quom. adulesc. 33 c).

Auch Krates (D. L. VI 86) [2]) dichtete die Verse der Sardanapalinschrift (Athen. VIII 336 a)

κεῖν' ἔχω ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα καὶ σὺν ἔρωτι
τέρπν' ἔπαθον· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλυνται

um in die Verse:

ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ Μουσῶν
σέμν' ἐδάην· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος ἔμαρψε.

Chrysippos gab in seiner längeren Umdichtung der ganzen Inschrift diese Verse so wieder (Athen. VIII 337 a):

ταῦτ' ἔχω, ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ τούτων
ἔσθλ' ἔπαθον· τὰ δὲ λοιπὰ καὶ ἥδεα πάντα λέλειπται.

Ähnliche Spielereien werden von Zenon (Plut. 33 d) zu einem Sophoklesverse [3]) und (D. L. VII 25 f.) zu zwei Hesiodversen (op. 293) [4]), deren zweite Halbverse er vertauschte, von Kleanthes zu zwei Euripidesversen (fr. 111) und von Chrysippos öfter erwähnt (Athen. VIII 337 a. Stoic. rep.

---

[1]) Dass der zweite Vers nicht schon bei Euripides stand, geht aus der Version des Serenos (Stob. flor. V 82) hervor, wonach Platon denselben dem Euripides berichtigend entgegenhielt. Serenos muss, da die Situation bei ihm gezwungen ist, die Personen verwechselt haben. Der aus dem Aiolos stammende Vers ward schon von Aristophanes und der Lais parodiert (s. Nauck Eurip. fragm. 19).

[2]) S. Hübner z. St.

[3]) Zu Aristippos und Platon, von welchen Gleiches berichtet wird (Pearson zu fr. 197), passt die Weise weniger.

[4]) Dort deutet *μεταγράφειν* und die Begründung *κρείττονα γὰρ εἶναι τὸν ἀκοῦσαι* (!) *καλῶς δυνάμενον τὸ λεγόμενον καὶ χρῆσθαι αὐτῷ τοῦ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν συννοήσαντος κτέ* darauf, dass die Verse aus der Schrift *π. ποιητικῆς ἀκροάσεως* herrühren. — Weitere Belege bei Pearson fr. 196, besonders Plut. fr. comm. in Hesiod. 9. III S. 22 Paris. S. auch Liv. XXXII 29 ipse. Cic. pro Cluentio 31, 84 ipsi. Anaxandr. 3, 196 (13) Kock *οἱ δ' ἑαυτοῖσιν σοφοί.* Über den Sinn der Hesiodverse A. Rzach, Symbolae Pragenses 1893 S. 171. 184. Schon Aristoteles eth. Nicom. 1095 b, 10 hatte letztere zitiert.

1039f. 1047f. Plut. Arat. 1027f)[1]). Letzterer weist (Plut. Quom. adulesc. 34 b d) auch darauf hin, wie man durch solche Änderungen Sätze, die beim Dichter nur für einzelne seiner Personen gelten, für gleichartige Fälle zurecht machen könne; so könne man den Tadel des Odysseus gegen Achilleus in Skyros:

σὺ δ' ὦ τὸ λαμπρὸν φῶς ἀποσβεννὺς γένους
ξαίνεις ἀρίστου πατρὸς Ἑλλήνων γεγώς;

auf Schlemmer, Gewinnsüchtige, Nachlässige und Ungebildete nach folgendem Muster übertragen:

πίνεις ἀρίστου πατρὸς Ἑλλήνων γεγώς[2]).

Diese Manipulationen sagen deutlich, wie sehr die Stoiker in den Dichtern zu Hause waren. Ja Zenon ruft aus dem Gedächtnisse die Worte der Niobe:

ἔρχομαι· τί μ' αὔεις;

aus (apophth. 56; vgl. 29). Ariston (D.L. VII 163), Kleanthes (§ 172; apophth. 11 Pears.) und Chrysippos (179. 182) zitieren frei im Gespräche; Dichterstellen werden als Beispiele zu logisch-grammatischen Definitionen (§ 67f.) und als Beweise (§ 114) herangezogen. Auch hier waren die Kyniker Vorbilder, so Diogenes (D.L. VI 38. 44. 52. 53. 55. 57. 63. 66. 67. 103. 104), Metrokles (95) und Krates (90), der wie Zenon im Vorgefühle des Todes Verse spricht (92).

Kleanthes dichtete selbst. Wie unser Hauch, pflegt er zu sagen, helleren Ton hervorbringt, wenn er, durch die Enge einer langen Röhre gestossen, mächtiger geworden ist, so macht der Zwang des Gedichtes unsere Meinungen heller (fr. 50)[3]).

---

[1]) Fast als Uebungsbuch zu solchen Versuchen könnte man die Schrift *περὶ ἀποφατικῶν* (Bergk opusc. II 111 ff.) bezeichnen, zu deren Verständnis besonders auch C. Prantl, Gesch. d. Logik I S. 452 f. Anm. 138, dient.

[2]) Charakteristische Stellen für seine Dichterbehandlung Baguet S. 197. 202. 206. 208. Gal. S. 213 K.

[3]) Ueber die Anwendung dieses Grundsatzes durch die Stoiker s.

Wüssten wir Näheres über die von Zenon empfohlenen Unterrichtsmethoden, so wäre das hoher Beachtung wert. Denn er besass in seinen Schriften eine hervorragende Lehrgabe[1]), und Epiktetos[2]) meint, er habe vom Schicksal die Aufgabe des Lehrens und Aufstellens von Lehrsätzen erhalten, wie Sokrates die des Überführens und Diogenes die des Tadelns.

Er sah, wie seine Philosophie zeigt, auf zahlenmässiges Fixieren des Stoffes. Er liebte Vergleiche und Bilder, und selbst seinen Definitionen stellt er solche zur Seite[3]). Den Eindruck seiner Sätze auf die Zuhörer schwächte er nicht durch Widerlegung möglicher Einwände[4]). Die Kürze und scharfe Zuspitzung seiner Schlüsse war berühmt[5]).

Kleanthes entwirft, um anschaulich zu werden, ein förmliches Gemälde der Lust[6]), oder greift, um eine abstrakte Untersuchung verständlich zu machen, zu lebendigen Beispielen (fr. 98). Den lehrhaften Zweck der leichteren Übersicht mochten die häufigen Verse des Kleanthes

---

Diels Doxogr. S. 221. — Zugrunde liegt obigem Bilde die Anschauung der Stoiker von der *φωνή* als gestossener Luft.

[1]) Frontonis epistol. I S. 114 Naber.

[2]) Diss. III 22, 19.

[3]) Hirzel, II S. 31 u. Anm. 3. Pearson S. 33 f. S. auch noch Stob. Ecl. II 72, 13 W. D. L. VII 20. 23 *ἄνθος*. D. L. VII 26 *καὶ οἱ θέρμοι πικροὶ ὄντες κτέ.* 22 *ὥσπερ ἔψησίν κτέ.* Stob. flor. 36, 23 *ἀποβρέξας*. D. L. VII 37 *δέλτοις* (aus der Schule genommen). fr. 7. fr. 32. Quint. inst. or. IV 2, 117 sensu tincta. Die Tonkunst liefert Bilder apophth. 33. D. L. VII 125. Cleanth. fr. 50. apophth. 10.

[4]) R. Hirzel, De logica Stoicorum. Satura philol. H. Sauppio obl. Berlin 1879 S. 73 f.

[5]) Pearson S. 33.

[6]) Ueber die Allegorie in der Litteratur s. S. 97. E. Weber Leipz. Studien X 169; 249 ff. (Vgl. Plat. Crito 50 a ff.)

haben, welche dann als Merkverse gedient hätten[1]) All diesen Anregungen folgte Chrysippos.

Auf richtiges Erfassen des Vorgetragenen scheint Zenon grossen Wert gelegt zu haben: Die Philosophen schaden denjenigen unter ihren Zuhörern, welche ihre trefflichen Reden falsch und oberflächlich auslegten; so käme es, dass Knauser und Sauertöpfe aus seiner eigenen und freche und verdorbene Charaktere aus des Aristippos Schule hervorgingen[2]).

Er gab daher auf grosse Schülerzahl nichts; seine Truppe harmoniere besser zusammen als die zahlreichere des Theophrastos (apophth. 6). Individualisierend suchte er auf seine Schüler einzuwirken, indem er in der Regel mit nicht mehr als zweien oder dreien auf- und abging (D.L. VII 14), und individualisierend studierte er, wie sich in seinen zahlreichen Aussprüchen kundgibt, den Charakter der Einzelnen[3]). Aus gleichem Grunde mag er wohl auch das lästige Herandrängen in seine Nähe durch drastische Abfertigung und durch Verlangen von Geld für die günstigeren Plätze verhindert haben (D.L. VII 14); und nicht auf Nervosität wird es beruhen, wenn er sich bei seinen Vorträgen wenigstens den Rücken freihielt[4]). Um ungestörter zu sein, hatte er auch die bunte Halle aufgesucht, die, wie es scheint, der Aberglaube der Athener mied, seitdem unter den dreissig 1400 Bürger dort getötet worden waren (D.L. VII 5)[5]).

---

[1]) Aehnlich schon Krische, Theol. Forschungen S. 421. 422.

[2]) Fr. 191 wird durch Ariston Cic. nat. deor. III 31, 77 (letzteres wohl aus den Chrieen: dicere solebat) erläutert.

[3]) Zwei Gruppen macht er, wenn er die Schüler in Freunde der Rede (*φιλόλογοι*) und in Freunde des Redens (*λογοφίλοι*) einteilt (fr. 200 und Pearson dazu; vgl. Stob. ecl. II 104, 10).

[4]) Zur Erklärung U. Köhler, Rhein. Mus. 1884. 39, 297. L. Grasberger, Erziehung u. Unterr. II S. 216 ff.

[5]) Doch hatte ein Dichterbund, ebenfalls Stoiker genannt, vermut-

Die katechesierende Unterrichtsweise muss in der Stoa einen breiten Raum eingenommen haben, da von Frage und Antwort in der Logik der Stoa oft die Rede ist und man es sogar für nötig hielt, die sittliche Gleichgiltigkeit dieser Handlungen zu betonen (Stob. ecl. II 97, 4 W.).

Zu schaffen machte den Stoikern die Frage, ob man für den Unterricht Geld nehmen solle. Während spätere Stoiker das für unwürdig erklärten, waren die alten Stoiker der Ansicht, man könne selbst philosophische Grundsätze um Lohn mitteilen [1]. Doch kann dies nur insoweit zugelassen worden sein, als es sich um Gewinnung von Lebensunterhalt für den verarmten Philosophen handelte [2]; und man hat hier einen Unterschied zwischen ärmeren und reicheren Schülern gemacht [3]. Zenon legte selbst dem armen Kleanthes die Abgabe von einem Obolos auf, aber lediglich aus erzieherischen Gründen (D. L. VII 169) [4]. Chrysippos gab den Rat, das Geld je nach Umständen vorauszunehmen oder sich nachzahlen zu lassen und, wenn man sicher gehen und zugleich würdig handeln wolle, einen Vertrag mit dem Schüler zu machen (Chr. Stoic. rep. 1043 e f. 1047 f). Aber

---

lich Komödiendichter, sein Stelldichein zur Zeit der alten Komödie dort gehabt (D. L. VII 5).

[1]) S. Stob. ecl. II 110, 1 W und G.-Pr. Würzburg 1896, 47.

[2]) Vgl. Zenons pietätvolles Verhalten gegenüber seinem Lehrer Krates (D. L. VII 12).

[3]) Timon wirft dem Zenon die Armut vieler seiner Schüler vor (D. L. VII 16). Wenn besondere Plätze für Arme erwähnt werden (D. L. VII 22. Grasberger, Erziehung u. Unterr. II S. 48. 221), so hat das den Sinn, dass Zenon, um das Gedränge zu vermeiden, von den Zunächststehenden Geld verlangte.

[4]) *Συγγυμνάζειν*; s. fr. 12. 107 (*συγγυμνασία*). *Γυμνασία* neben *ἄσκησις* D. L. VI 70.

auch er wollte nicht, dass man um des Geldes willen lehre (D. L. VII 188 f)[1]).

Zur Charakteristik der stoischen Pädagogik sei endlich noch einer Frage gedacht, in welcher die Stoa dem Christentum vorarbeitete, und welche auch für unsere Zeit grosse Bedeutung gewonnen hat. Es handelt sich um die Frage, ob Mann und Weib in gleicher Weise ethisch veranlagt sind.

Die Antwort des Kleanthes lautete bejahend; eine seiner Schriften trug den Titel *περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός*. Nun sagt *περί* bei Kleanthes freilich nicht mit Sicherheit, ob die Schrift im günstigen Sinne abgefasst war. Aber Antisthenes hatte behauptet: *ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή* (D. L. VI 12), Zenon gleiche Kleidung für beide Geschlechter geheischt[2]), und Musonios (Stob. ecl. II 244, 6 *Μουσωνίου ἐκ τοῦ Ὅτι καὶ γυναιξὶ φιλοσοφητέον*) entscheidet sich in zustimmender Richtung, wie er auch in der Abhandlung über die Frage *εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς* (Stob. ecl. II 235, 23) Beweise für den Satz beibringt: *ὅτι δὲ οὐκ ἄλλαι ἀρεταὶ ἀνδρὸς, ἄλλαι δὲ γυναικός, ῥάδιον μαθεῖν* (236, 8)[3]). Es sei hier erlaubt, nochmals an Platon zu erinnern. Dieser hatte nur an die Frauen der Wächter gedacht und die Frage so formuliert (Rep. 452 e): *πότερον δυνατὴ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἡ θήλεια τῇ τοῦ*

[1]) Vgl. Stob. ecl. II 109, 22 W., wo auf *ποτέ* der Nachdruck liegt.

[2]) S. S. 207.

[3]) Wendland, Quaestion. Muson. S. 23, führt Lactant. instit. III 25 an, der bezeugt, dass die Stoiker den Frauen das Philosophieren zugestanden, sowie Senec. ad Marciam de consolat. 16, wo Beispiele aus der römischen Geschichte beigebracht werden für den Satz: quis autem dixerit naturam maligne cum mulierum ingeniis egisse et virtutes illarum in artum retraxisse? par illis, mihi crede, vigor, par ad honesta, libeat tantum, facultas est; dolorem laboremque ex aequo, si consuevere, patiuntur.

ἄρρενος γένους κοινωνῆσαι εἰς ἅπαντα τὰ ἔργα; Von 451 d bis 457 b führt Platon den Beweis dafür, dass den Frauen die gleiche Erziehung hinsichtlich der Gymnastik, der Musik und des Krieges zu geben sei wie den Männern; 455 d heisst es, dass die Frau der Natur nach (*κατὰ φύσιν*) an allen Beschäftigungen teilhat, nur dass die Frau im allgemeinen etwas schwächer sei als der Mann. Dagegen hatte Aristoteles in seiner Politik (1259b, 1ff.) gefunden, dass zwar Sklaven, Frauen und Kinder an den ethischen Tugenden teilhaben, aber nicht auf die gleiche Weise. Seine Worte sind dann (1260 a, 20): *ὥστε φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἰδία ἡ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων ἁπάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρία ἡ δ' ὑπηρετική, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας.* Gegen die Peripatetiker also wird sich des Kleanthes Schrift gerichtet haben. Platon hatte nur einen Gradunterschied (vgl. Rep. 451 e *ἀσθενεστέραις — ἰσχυροτέροις*) anerkannt, Aristoteles den Gradunterschied (*τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον διαφέρειν*) geleugnet und den Artunterschied *εἴδει διαφέρειν* (1259 b, 37 ff) behauptet[1]); auf die Seite Platons stellte sich also Kleanthes und bewies, was dieser nur für die natürliche Anlage beweisen wollte, für die geistige Verfassung des Menschen. Auf welchem Wege Kleanthes den Beweis führte, ist vielleicht aus den Darlegungen des Musonios zu ersehen, der auch sonst (Stob. ecl. II 243, 1) auf Kleanthes Rücksicht nimmt, und der mit einigen Epitheta des gerechten Weibes (*ἄμεμπτος* Stob. ecl. II 245, 18. *ἐπιμελής* 245, 20) sich an Kleanthes anzulehnen scheint, da dieser vom sittlichen Gute dieselben Eigenschaften ausgesagt hatte. Auch die Schätzung des *πόνος*

---

[1]) Für sehr notwendig hält Theophrastos Stob. ecl. II 207, 10 bei Frauen eine allgemeine litterarische Bildung, warnt aber vor tieferer Einführung, da diese Blaustrümpfe erzeuge.

und des φόβος in beiden Stücken des Musonios (236, 26. 245, 29) erinnert an denselben. Ferner müssen wir bedenken, dass Kleanthes zwischen Platon und Musonios liegt; zwischen beiden letzteren finden sich aber einige Ähnlichkeiten, so der Hinweis darauf, dass die weiblichen Hunde ebenso gezogen werden wie die männlichen (Plat. Rep. 451 d. Stob. ecl. II 235, 30), und die Berücksichtigung der Meinung, die Frauen sollten das Haus hüten (*οἰκουρεῖν* Plat. Rep. 451 d. Stob. ecl. II 238, 10. 246, 15.), die Frauen seien schwächer, die Männer stärker (Stob. ecl. II 238, 4). Manchmal würden die Männer von den Frauen übertroffen, wo man es nicht erwarten sollte, und umgekehrt (Stob. ecl. II 238, 11)[1]; auch gedenkt Musonios der Gymnastik (Stob. ecl. 238, 10). Besonders aber gemahnen beide Stücke des Musonios an den Anfang von Platons Menon (73 a ff.), auf welchen auch Aristoteles, wie die parallele Zusammenstellung von Frau, Kind und Sklaven zeigt, deutlich anspielt; dort wird nachgewiesen wie hier, dass auch die Frau, wenn sie gut (*ἀγαθή*) sein will, bei ihren Beschäftigungen die Tugenden benötigt, z. B. die *σωφροσύνη*. Es darf daher angenommen werden, dass Kleanthes ähnlich wie Musonios verfuhr und die vier Kardinaltugenden auch bei den Frauen feststellte; wenn Musonios als Tugenden die *φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* (236, 10. 244, 27) nimmt und nicht die *ἐγκράτεια,* so hat er sich der gewöhnlichen Annahme der Stoa lieber angeschlossen als dem abweichenden Standpunkte des Kleanthes. Die Streitfrage ward auch von Plutarchos in der Schrift *ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον* (Wyttenbach V 842 ff.) berührt und gleichsam als Nachtrag dazu (*τὰ ὑπόλοιπα τῶν λεγομένων εἰς τὸ μίαν εἶναι*

[1]) *παραπλησίαν* (zu *τροφήν*) Plat. Rep. 451 d. *παραπλησίως* Stob. ecl. II 235, 30. 238, 25.

καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς ἀρετήν mulier. virtut. 242 f) erscheinen die historischen Bilder der *Γυναικῶν ἀρεταί,* in deren Einleitung die einzelnen Tugenden (*φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία,* 243 d) wieder auftauchen[1].

---

[1]) Von denselben ist wohl auch in der Schrift *ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον* die Rede gewesen, da es von sieben Fragmenten vier mit der Trunkenheit zu thun haben, also auch mit der Mässigkeit. Vgl. *οἰνοφλυγίαι* Musonios Stob. ecl. II 236, 18 mit *οἰνόφλυξ* bei Plutarch fr. 3. 842 c.

Cap. IV.

Die geschichtliche Stellung der alten Stoa.

Der Begründer der Stoa wurde vielleicht in demselben Jahre geboren, in welchem Alexander der Grosse den Thron Makedoniens bestieg; er kam nach der geistigen Hauptstadt der Welt neun Jahre, nachdem Alexanders Leben so jäh geendet hatte; als Lehrer trat er auf zu einer Zeit, da das Weltreich des grossen Eroberers schon zerstückelt war und der aus dem Osten herübergeeilte Demetrios Poliorketes in Makedonien die Lage beherrschte. Chrysippos, mit dem wir abschliessen, da bereits seine nächsten Nachfolger in nicht unwichtigen Punkten die altstoische Lehre modulierten, starb in den Tagen des zweiten punischen Krieges, welcher Rom und Griechenland einander näher brachte. Selten hat die Geschichte mit mächtigeren Tönen dem sinnenden Gemüte die Nichtigkeit des irdischen Glanzes und der Macht gepredigt als damals, da das weiteste Reich unmittelbar nach dem Tode seines Stifters in eine Reihe kleiner Staaten zerfallen war, deren Bestand jederzeit durch ruhmsüchtige Feldherrn bedroht werden konnte; selten aber auch den Triumph des menschlichen Geistes in gleichem Masse zur Schau gestellt. Noch war Rom für den Osten nicht das grosse Fragezeichen geworden. Es waren Jahre grösster politischer Verwirrung: von einem Vaterlande konnte nicht mehr gesprochen werden; die berühmten Stadtgemeinden Griechenlands befanden

sich im Zustande tiefster Ohnmacht. Orient und Occident wurden durcheinandergewirbelt; nicht mehr ruhig und stetig fand der Austausch der beiderseitigen Kulturerzeugnisse statt. Die Beschützung von Kunst und Wissenschaft wurde zu einem Machtmittel an den Königshöfen der alexandrinischen Zeit, von der Augustus in dieser Beziehung ebensoviel gelernt hat als Karl der Grosse von den Byzantinern. Die reine Freude an geistiger Arbeit, die das Zeitalter der Sophisten so merkwürdig macht, und die einem Platon erlaubte, höchsten Problemen in halb spielender Weise zu nahen, war dahin. Die Philosophie selbst litt noch unter den Nachwirkungen des sophistischen Skeptizismus und rang noch in dem Bemühen, aus dem Widerstreite der verschiedensten Welt- und Lebensanschauungen eine einheitliche Auffassung zu gewinnen. Die Reizlosigkeit und Kleinlichkeit der Politik richtete den Blick der Begabten mehr ins Innere und liess die ethische Not tiefer zu Bewusstsein kommen. Ebenso aber hatte der Zwang der politischen Verhältnisse, der den Schwerpunkt griechischen Lebens vom Zentrum weg an verschiedene Punkte der Peripherie verteilt hatte, den Gesichtskreis notwendig erweitert und die Anregungen der Sophisten, die auf die Sitten fremder Völker hingedeutet hatten, zu ethnographischen Studien im vergleichenden Sinne anwachsen lassen; der Beigeschmack nationalen Hochmuts, welcher dem Interesse an fremden Völkern seit Homeros anhaftete, musste schwinden.

Zwei charakteristische Züge, die sich an der ethischen Philosophie der Stoa wahrnehmen lassen, erklären sich zum Teile aus diesen Umständen: die tiefe Innerlichkeit und der Kosmopolitismus. Zum andern Teile begünstigten die persönlichen Verhältnisse der alten Stoiker eine solche Richtung. Schon vielfach ist bemerkt worden, dass dieselben ihre Heimat im Osten gehabt hatten, nahe den Ländern, die den Hauptsitz der semitischen Stämme bildeten.

Die griechischen Dialektinschriften können zeigen, wie dort orientalisches Wesen und hellenische Sprache auf einander einwirkten [1]). Zenon und Kleanthes kamen in einem Alter nach Athen, wo die geistige Grundstimmung des Menschen schon entwickelt zu sein pflegt [2]). Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass sie das Ferment ihrer ethischen Ansichten aus dem Orient mitbrachten; weshalb sie sich für die Sokratische Form der griechischen Philosophie und zwar für die kynische Abart [3]) mit ihrem Kosmopolitismus entschieden, ist dann sofort verständlich. In die Beleuchtung, welche dieser Zusammenhang gewährt, lässt sich auch die Beziehung rücken, in welchem die Stoa zu dem Asiaten Herakleitos stand. Es werden nicht lediglich landsmannschaftliche Gefühle gewesen sein, welche die dem Orient entstammten jüngeren Leute gerne in die stoische Schule führten. Der Verfasser des Buches der Weisheit und Philon der Jude haben mit feinem Takte ihre innere Verwandtschaft mit der Stoa herausgefühlt. Schon die Griechen müssen sich von der Persönlichkeit

---

[1]) Nach den Angaben, die R. Meister, Die griech. Dialekte. II Göttingen 1889 S. 192ff., macht, scheint das Phönizische auf Kypros das älteste gewesen und nur sehr allmählich durch das Griechische überwunden worden zu sein. Eben Ketion (Kition) war ein Hauptsitz der Phönizier und wurde wohl erst durch Ptolomaios I. nach 312 ganz gräzisiert. So findet sich für die Insel neben griechischer Einwirkung auf die Phönizier Einfluss der Phönizier auf die Griechen in den Götternamen (Meister II S. 97. 206. 208). Der Name Ketion selbst ist semitisch.

[2]) Nach D. L. VII 32 hatte sich Zenon schon in seiner Vaterstadt hervorgethan (vgl. Tennemann IV S. 4). Gerade die Dissidenten waren in anderer Lage: Dionysios war am Pontos zu Hause, Ariston ein Chier, und Herillos wurde in der Luft Athens gross.

[3]) Tennemann IV S. 5 sagt, dass die Lebensart der Kyniker dem Geiste der Griechen entgegen war. Übrigens erhebt sich immer noch die Frage, ob uns nicht die kynische Philosophie in stoischer Färbung erhalten ist.

des Zenon fremdartig berührt gefunden haben, da keinem anderen Philosophen seine Herkunft in der Weise vorgeworfen wird wie dem Poenulus. Es kommt bei der Beurteilung eines ethischen Systems nicht nur auf den sachlichen Inhalt und die Form an; die Betonung, welche auf einzelne Bestandteile gelegt wird, die Schärfe, mit welcher gewisse Begriffe gefasst werden, kurz, was man den Geist einer Lehre nennt, ist ebenso wichtig. Die andern griechischen Schulen, deren letzte Zuflucht das Masshalten ist, lassen sich leicht mit dem ästhetisch-mathematischen Wesen des griechischen Volkes in Verbindung bringen. Die stoische Lehre aber ist, als Kombination aus verschiedenartigen griechischen Systemen aufgefasst, nicht vollständig begriffen. Nicht einmal als Verfeinerung des groben Kynismus, dessen Anhänger übrigens selbst zum Teil vom Osten kamen, ist sie ganz verständlich. Philosophische Kombinationen pflegen weder so konsequent noch so lebenskräftig zu sein wie Zenons System[1]). Die auffallend innige Vereinigung zwischen idealistischer Tendenz und materialistischer Begründung kann ich mir nur so erklären, dass jene im Keime vorhanden war und diese erst aufgepfropft wurde. Denn mögen auch Idealismus und Materialismus, wenn dieser perfektionistisch ist, an sich keine Gegensätze sein, so verlange ich doch bei dem einzelnen Materialisten, da der Materialismus weder notwendig noch in der Regel idealistisch ist, zu wissen, wie es kam, dass jener sich für die idealistische Richtung entschied, zumal bei einem antiken. Um von weiter abliegenden Religionen zu schweigen, sei deshalb hier an die jüdische erinnert, an ihre starre Unterscheidung zwischen Gerechten und Gottlosen, an die Gleichsetzung des letzten

---

[1]) Vgl. Siebeck, Unters. z. griech. Philos. 2. Aufl. S. 181.

Begriffes mit dem des Thoren[1]) und an den Begriff „Sünde“ und „Missethat“ der Psalmen (ἁμάρτημα, ἁμαρτία). Auch wird der monistische Pantheismus mit einer Kraft und Färbung vorgetragen, die nicht mehr griechisch ist[2]). Wenn sich die Stoiker bei der Lösung des Dualismus so leicht durch das Heraklitische Bild der Spannung und etwa noch durch das Nebeneinander von Gut und Bös auf der Pythagoreischen Tafel der Gegensätze beruhigen liessen, so könnte die eigenartige Überwindung des Dualismus, welche die phönizische Religion gibt, mitgewirkt haben. Nehmen wir an, dass die Stoiker von der Einheit der Welt ausgingen, so verstehen wir die Rücksichtslosigkeit ihrer Mythenerklärung, die denn doch, besonders in ihrem Tone, über das Mass dessen hinausgeht, was sich ein geborener Grieche erlauben konnte. Ihre Laxheit in geschlechtlichen Dingen und in allem, was Sitte heisst, würde leichter begreiflich.

Mit diesen Andeutungen soll jedoch nur gesagt werden, dass die Frage nach der Beeinflussung des Zenon durch orientalische Vorstellungen eine offene ist. Vor allem wäre es verkehrt, wollte man mehr als die Grundstimmung oder das Temperament der stoischen Philosophie zu dem Osten in Beziehung bringen. Der dogmatische Inhalt der stoischen Lehre lässt sich aus dem Vorgange der sokratisch-kynischen[3]), die Form und die Methode aus dem der Aristotelischen Philosophie[4]) und aus eigener Denkthätigkeit des Zenon verstehen. Wenn sich über-

---

[1]) Psalm 14.

[2]) Vgl. den Zeushymnus des Kleanthes mit den Psalmen, in denen die Unterordnung unter das Gesetz Gottes gepredigt wird.

[3]) Vgl. Antisthenes D. L. VI 10 ff. 103 ff. Das Wort ἀδιάφορα jedoch wird den Kynikern dort (105) mit Unrecht imputiert.

[4]) Wenn er die Leidenschaft als Übermass eines Triebes betrachtet, so spielt sogar die Aristotelische μεσότης etwas herein.

dies nicht nur bei Xenokrates[1]), sondern auch im Axiochos und bei Philippos von Opus[2]) Anklänge an die Stoa finden, so beweist das, wie glücklich Zenon die Stimmung weiterer Kreise zu treffen und die Ideen verschiedener Schulen zu vereinigen wusste[3]). Seine Absicht war, dabei offenbar so zu philosophieren wie Sokrates[4]). Neu ist die Ausbildung der Trieblehre, die tiefere Fassung des Begriffes Natur, die eingehendere Reflexion über den Zusammenhang der Tugenden und die Unverlierbarkeit derselben, die Überspannung des Tugendideals, die Herausstellung der Begriffe *προηγμένα, καθῆκον* und *προκόπτων*, welche allein eine Anwendung der kynischen Theorie auf das praktische

[1]) Der Begriff vom *πρῶτον οἰκεῖον* ist wohl besonders von diesem angeregt; von der Akademie wohl die Lehre von den *προηγμένα κατὰ φύσιν*. Der Grundsatz vom naturgemässen Leben jedoch ist, da er bei den Kynikern schon vorlag (s. S. 28, 3), methodisch richtig auf diese und nicht auf die Akademie (Zeller III 1³ S. 360) zurückzuführen. Die stoischen Etymologien lehnen sich an Platons Kratylos (*Ζῆνα — ζῆν, ψυχή — ἀναψύχειν*) an; aber die für *εὐδαίμων* D. L. VII 88 stammt von Xenokrates (R. Heinze, Xenokrates S. 144; vgl. S. 81 Anm. 3. S. 97).

[2]) Ueber den Pessimismus der Epinomis (973c) s. Bäumker, Das Problem der Materie S. 147. In derselben hat der Weise eine Rolle, daher der Nebentitel *φιλόσοφος*; oft die *ἀνθρωπίνη φύσις*, bes. 979 b; die (platonisch)-stoischen Ausdrücke für glücklich (*μακάριος, εὐδαίμων, θεοσεβής*), *μία σύστασις* 981 b, fünf Elemente 981 b, 984 c, *ποιοῦν καὶ πάσχον* 982 b, die Achtung der Barbaren 973 d, bes. 985 a ff; die Platonischen Tugenden sind terminologisch verwendet. Es ist daher nicht so ganz zu verwundern, wenn Stallbaum an Einfluss der Stoa dachte.

[3]) Vgl. z. B. auch, was H. Siebeck, Unters. z. Philos. d. Griechen. Freiburg 1888 S. 250, über das Zusammentreffen von Aristoteles und Herakleitos ausführt.

[4]) Die Berufung auf Sokrates ist in den Fragmenten natürlich selten erhalten; s. jedoch S. 216, 3. 226, 7. Für Ariston Cic. ac. pr. II 39, 123 und Euseb. praep. ev. XV 62. 1045a Mign.; das Sokratische Zitat Hom. δ 392 auch Muson. Stob. ecl. II 245 W. Chrys. Stoic. rep. 1045f, 1046a, wo noch Polemon und Straton gelobt werden (vgl. Cic. Tusc. I 17, 39).

Leben im grossen ermöglichten[1]). Zenon begann mit den einfachsten Begriffen und Sätzen und behielt diese Richtung bei, indem er einen architektonischen Aufbau seines Systems, meist mit Hilfe der Dreigliederung[2]), durchführte. Die am tiefsten einschneidenden Veränderungen sind dem Meister der Schule selbst zuzuschreiben, wobei neben der Absicht, der Volksanschauung einigermassen gerecht zu werden, der Anschluss an Herakleitos von Bedeutung war. Der mächtigste Hebel für den Fortschritt, welchen Zenon nahm, war sein ausgebreitetes Studium, das mehrfach bezeugt ist. „Wie die Biene", sagte er, „auf viele Blumen fliegt und das Schönste nimmt, so dürfe man auch die geistigen Errungenschaften vieler weiser Männer sammeln"[3]).

Die Entwickelung innerhalb der alten Stoa führte nicht zu Neubildungen, sondern um den ersten Kern wuchsen nur neue Ringe. Weder Trieb- noch Ziellehre, noch die Lehre von den Handlungen oder die von den Leidenschaften sind in wesentlichen Punkten verändert worden, und auch das Bild des Weisen trägt stets die stereotypen Züge. Die Polemik des Karneades hat tiefer gehenden Einfluss auf die Veränderung der stoischen Lehre geübt als die

---

[1]) Gegenüber A. Schwegler, Gesch. d. griech. Philos. Herausg. v. A. Köstlin. Freiburg 1882 S. 407, und E. Rhode, Psyche. Freiburg 1894 S. 605 Anm. 1, ist zu bemerken, dass Zenons Philosophie, sobald sie spezifisch stoisch war, die praktische Lehre von den *προηγμένα* schon enthielt, und dass die stoische Gottheit eben auch ein konkretes aktives Vorgehen nach dem Gesichtspunkte *κατὰ* und *παρὰ φύσιν* verlangt.

[2]) Mit der Dreigliederung ist, ausgenommen die Leidenschaften, eine Vierteilung eigentümlich verbunden; s. S. 71, 5.

[3]) Spengel, *Συναγωγὴ τεχνῶν* S. 190 Anm.; vgl. D. L. VII 25. — Das Bild stammt von Isokrates 1, 52; weiteres Wyttenbach zu Plut. de aud. poet. 32 e. — Eine genaue Abrechnung zwischen der Stoa und ihren Vorgängern nimmt M. Heinze, Stoicorum ethica ad origines suas relata, Naumburg 1862 (G.-Pr. von Schulpforta), vor.

des Arkesilaos. Feinere Einteilungen mit vermehrtem Begriffsmaterial, neue Syllogismen, genauere Definitionen, erweiterte Begründungen sind das Meiste, was die Nachfolger Zenons hinzuthaten. Das Bedeutendste in dieser Richtung leistete Chrysippos, der von allen Seiten her das System ausbaute und stützte[1]); bei ihm finden sich die Berührungen mit Aristoteles am zahlreichsten[2]). Nach allen Seiten hin sehen wir diesen Meister der Logik im Kampfe gegen Platon, Aristoteles, gegen die Akademie, gegen Epikuros, aber auch gegen die allzu selbständigen Mitglieder der Schule; nur in nebensächlichen Dingen kann er sich von Zenon, mehr vielleicht, wie z. B. in der Frage von der Unverlierbarkeit der Tugend und in der Schätzung der Lust, von Kleanthes entfernt haben[3]).

---

[1]) Über Anleihen bei der Medizin vgl. Stein, Psychol. d. Stoa S. 132 Anm. 252 f., und s. die Mitteilungen aus der Schrift *περὶ παθῶν*.

[2]) Hierher gehört u. a. besonders der Begriff *ἐπιγέννημα*, der Gedanke von der Stufenordnung der Geschöpfe (auch Platonisch), der teleologische Zug einzelner Betrachtungen und die Betonung der Gerechtigkeit, das Beispiel Chr. Stoic. rep. 1050 a (vgl. eth. Nicom. 1105 a, 21 *γραμματικοὶ καὶ μουσικοί*). Mit fr. 128—140 u. S. 699 Gercke vgl. eth. Nicom. 1101 b, 18 ff. Aristotelisch ist auch der Gang der Untersuchung Chr. Gal. 419 nach den Fragen *πῶς καὶ διὰ τί*, wobei sich Chr. sehr vorsichtig hält. Über den altstoischen Aristotelismus s. H. Siebeck, Unters. z. Philos. d. Griechen. Freiburg 1888 S. 181 ff., und besonders über den teleologischen Charakter der stoischen Physik und Theodicee S. 226 ff. Vgl. A. Aall, Der Logos. Leipzig 1896. I S. 99.

[3]) D. L. VII 179 ist übertrieben und eigentlich durch den Zusatz widerlegt. Die Nachricht könnte, soweit sie Zenon angeht, auf einem Missverständnis beruhen, da das häufige *πρὸς Ζήνωνα* des Katalogs statt als Widmung (s. z. B. noch *πρὸς τοὺς κριτικοὺς πρὸς Διόδωρον*, *πρὸς τὰς ἀναζωγραφήσεις πρὸς Τιμώνακτα*) als Zeichen der litterarischen Gegnerschaft gefasst werden konnte. Cic. acad. pr. II 47, 143 weiss nur von Zwiespalt mit Kleanthes, an einer Stelle, wo er Unterschiede feststellen will, und de fato 7, 14 in der schwierigen Frage der *εἱμαρμένη* (vgl.

Denn dieser war, so schroff und sogar einseitig[1]) er die Sekte nach aussen hin vertrat, Ariston gegenüber zu vorsichtig und zurückhaltend gewesen. Zeichnet den Kleanthes der poetische Schwung aus und im einzelnen das Verdienst, den Tonosbegriff durchgeführt zu haben, so den Schüler die logische Schulung und der Hinweis auf den Begriff *ἐπιγέννημα* und auf den Unterschied von Gattung und Art[2]). Der Widerspruch aus dem eigenen Lager hatte sich besonders in der Ziel-, Tugend- und Güterlehre geregt, und thatsächlich hat die Polemik eine Klärung und schärfere Formulierung einzelner Sätze veranlasst; so mag auch der inhaltlich nicht gerade neue, aber erst durch Chrysippos zum Range eines Dogmas erhobene Satz, dass die Leidenschaften Urteile sind, entstanden sein.

Mit anderen Schulen und mit Ariston scheint Herillos eine Vermittlung unternommen zu haben. Ariston selbst ist ohne Zweifel der eigenmächtigste Charakter der ganzen Schule. In den genannten Teilen der Ethik wie in seiner Stellung zur parainetischen Ethik, zu den anderen Disziplinen der Philosophie und in seiner nominalistischen Richtung bekundet sich das zur Genüge. Kraft der Rede, pädagogisch-didaktisches Geschick und eine auch in Zenons Absicht gelegene Vorliebe für Einfachheit und innere Geschlossenheit des Systems lassen sich aus den Fragmenten erkennen. Die vorliegende Darstellung wird gezeigt haben, dass er durchaus nicht so sehr abseits steht, dass man

---

Cleanth. fr. 18. 19). Orig. c. Cels. II 12. patr. 11, 817 b Mign. *ἀλλὰ καὶ ὁ Χρ. πολλαχοῖ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ φαίνεται καθαπτόμενος Κλεάνθους καινοτομῶν παρὰ τὰ ἐκείνῳ δεδογμένα* lässt darauf schliessen, dass solche Vorwürfe auf Leute wie Poseidonios zurückführen. Die aus Antipatros *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς* bekannte Einzelheit (Stoic. rep. 1034 a) ist bedeutungslos.

[1]) S. S. 65 f.

[2]) Nach Chr. wird das *γένος* mit dem Verstand, das *εἶδος* mit dem Sinne wahrgenommen (Stein II S. 139 Anm. 275).

ihn aus den Reihen der Stoiker verbannen dürfte[1]); besonders in der Lehre von den Leidenschaften und vom Weisen ist er doch mehr als blosser Kyniker. Ja da, wo er mit Chrysippos übereinstimmt, darf eben wegen seiner sonstigen Sonderrichtung geschlossen werden, dass Zenonische Gedanken vorliegen.

Über die praktische Ethik der Stoa kann im allgemeinen gesagt werden, dass sie hauptsächlich im Geiste des Kynismus und des Stilpon gehalten war. Sie verzweigte sich in die speziellsten Gebiete und erhält zuweilen den Charakter des Kasuistischen. Der Beschäftigung mit der Politik ist wohl die altruistische Wendung der Zielformel zu verdanken[2]). Das konservative Bestreben des Chrysippos, eine Kontinuität der Lehre nachzuweisen, wie es sich in der Ziellehre dokumentiert, mag in gewisser Beziehung seine Politik beeinflusst haben, insofern die Teilnahme des Persaios und Sphairos am Staatsleben zu rechtfertigen war. Der Grundgedanke der Lehre von den *προηγμένα* gestattete in den einzelnen Fällen oft ein recht weitherziges Vorgehen, und Charaktere wie Seneca lassen sich ebensogut mit der Theorie in Einklang bringen wie der jüngere Cato. Die stoische Moral ist durchaus nicht weltflüchtig; im Gegenteil, sie behauptet, allein zum Regieren und Mitregieren zu befähigen und den richtigen Blick für alle denkbaren Lagen mitzugeben, wie besonders die Äusserungen des Ariston lehren. Zenon selbst und Chrysippos huldigen den Freuden der Geselligkeit. Dem Versucher soll man nicht entfliehen, sondern ihm mutig die Stirne bieten; fürchtet sich jener nicht bei seinen ungerechten Anträgen, so darf sich der um so weniger

---

[1]) Philodemos (s. Gercke, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5, 200) sagt ausdrücklich, dass er sich nur bezüglich der *ἀδιαφορία* von Zenon unterschieden habe.

[2]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1035 c. Cic. fin. III 6, 22; 22, 73.

fürchten, der für die Gerechtigkeit kämpft (Zen. apophth. 35). Nur Kleanthes scheint auf die Gefahren der Welt aufmerksam gemacht zu haben (apophth. 5. 15). Meinungsverschiedenheiten waren gerade auf praktischem Gebiete naheliegend; im ganzen ist auch hier die alte Stoa einig.

Der nachfolgenden Stoa[1]) fiel die wichtige Aufgabe zu, die Angriffe des Karneades abzuwehren und andererseits eine Versöhnung der stoischen Ethik mit dem Volksgeiste und den positiven Schulen[2]) der Griechen wie auch mit den durch Rom veränderten politischen Verhältnissen zu versuchen. Zugleich galt es, den ungeheuren Stoff, welchen Chrysippos in Hunderte von Schriften zerstreut und in der *ὑπογραφὴ τοῦ λόγου* wohl nur unvollkommen zusammengefasst hatte, zu sichten, zu vereinfachen und zu gruppieren. Wir begegnen in dieser Zeit dem Buchtitel „Ethik", der nichts anderes bezeichnen kann als: Zusammenordnende Darstellung der gesamten ethischen Lehre. Wenn unter diesen Bestrebungen der reine Gehalt der Lehre etwas Schaden litt, so griff die junge Stoa desto mehr in dogmatischer Beziehung auf die Alten zurück und überwand die trockene Form durch anmutende Darbietungen, so der gemütvolle Musonios[3]), der geistreiche Seneca und der lebhafte Epiktetos. In dieser Zeit beherrschte die Stoa die Höhen und Tiefen des Lebens: nach dem Sklaven wird ein Kaiser der namhafteste Vertreter der Schule. Stoische Gedanken waren in die allgemeine Bildung übergegangen[4]). Weder die Neupythagoreer noch die Neu-

[1]) Vgl. Wetzstein, Die Wandlung der Stoa unter ihren späteren Vertretern. Realschulprogr. Neustrelitz. 3 Teile 1892—1894.

[2]) Vgl. Franz Littig, Andronikos von Rhodos. Erlangen 1895, S. 2 ff.

[3]) Als sonderbaren Schwärmer geriert er sich Tac. hist. III 81 (intempestiva sapientia).

[4]) Einwirkung auf die feste Gruppierung von 7 Lastern in christ-

platoniker noch die Kyniker[1]), weder die Dichter[2]) noch die Historiker[3]) noch die Geographen[4]), von den Grammatikern[5]) und Rhetorikern zu schweigen, nicht einmal die Gegner wie Plutarchos[6]), Galenos[7]) und Favorinus[8]) konnten sich solchen Einflüssen ganz entziehen.

---

lich-apokrypher Litteratur weist A. Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, 170 nach, auf die Orphiker, Gnostiker und die volkstümlichen Vorstellungen derselbe, Abraxas, Leipz. 1891, 83 ff. (Das Wortspiel ψυχή-ψυχρόν schon Aristot. de anim. 405 b, 28; vgl. Chr. Stoic. rep. 1052 f.). S. auch E. Maas, Aratea S. 252. Über die Wirkung der stoischen Definitionen s. Schuchhardt und Kreuttner.

[1]) Oinomaos von Gadara zitiert den Chr. Euseb. praep. ev. VI 7 patr. 21, 433 b Mign. (vgl. 437 a).

[2]) Vergilius u. s. w. Über Manilius s. Fr. Boll, Studien über Claudius Ptolemäus, Fleckeisens Jahrb., Leipz. 1894, Suppl. S. 218 ff.

[3]) Über Polybios R. v. Scala, Die Studien des Polyb. Stuttg. 1890 I 201 ff.

[4]) Vgl. Otto, Strabonis ἱστορικῶν ὑπομνημάτων fragmenta. Leipziger Studien XI Suppl. S. 5.

[5]) Vgl. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. I 402. Auch die Lexika z. B. Suidas s. v. ἀδύνατον (D. L. VII 75) und die Homerscholien (vgl. H. Schrader, Porphyrii quaest. Homeric. Leipz. 1882. I S. 389 ff. 1890 S. 194 ff.).

[6]) S. z. B. Hirzel, Unters. II 394 Anm. G. Heylbut, Rhein. Mus. 39, 310 (1884). 311. 27, 528. Die Biographien des Aristeides und des Cato (Tugendlehre) sind mit stoischem Geiste durchtränkt; demnach scheint neben Sokrates (c. 27) auch Aristeides als Tugendbeispiel gegolten zu haben, wenigstens bei Panaitios, auf welchen die Benutzung des Demetrios Phalereus, Hieronymos von Rhodos und die Athetese der Aristotelischen Schrift περὶ εὐγενείας leiten. — A. Schlemm, De Plutarchi fontibus etc. Diss. Göttingen 1893, 85 ff. 100 will de fortuna auf Zenon zurückführen. Wir wissen aber nichts von einer derartigen Schrift Zenons. Ob sich Zenon selbst gegen Theophrastos in den Diatriben verteidigte, ist fraglich. Der Ausdruck τὰ ἐκτός deutet auf nachchrysippeische Stoa. Könnte nicht an Poseidonios (s. S. 95) gedacht werden, der die Vierzahl der Tugenden anerkennt, wenn auch nicht die εὐβουλία? Ich hoffe demnächst zu zeigen, dass des Plutarchos Schrift über den Tierverstand einen Stoiker Chrysippeischer Richtung bekämpft, aber doch auch mit stoischem Material arbeitet. — Weiteres

Bei dieser Lage der Dinge ist es von vornherein wahrscheinlich, dass das nach Anerkennung ringende Christentum, wie es die Säulen der heidnischen Tempel, selbst die Kapitelle als Basen verwendend, in seinen Basiliken nicht verschmähte, so auch an die brauchbaren Überreste antiker Philosophie in seiner Ethik anknüpfte. Schon die Lehre von der Verwandtschaft des menschlichen Seelenpneumas mit dem göttlichen Logos konnte an den biblischen Bericht über das Einhauchen der menschlichen Seele erinnern. Verlangte die Stoa Fügung in den Schicksalslauf[1]), so durfte nur der Wille Gottes und sein Gesetz in die Forderung aufgenommen werden, um sie zu einer christlichen umzuformen. Die Begeisterung für die Tugend, der Hinweis auf den Lohn und die Selbstgenugsamkeit derselben, die Lehre vom Unwerte des Lebens, des Reichtums, der Macht und der Ehre, die Feindschaft gegen Lust und Leidenschaft, der Kosmopolitismus und die Anerkennung der Sklaven mussten dem Christentum sympathisch sein, und was vom Selbstmord des Weisen gesagt war, hätte, wenn auch nicht thatsächlich die von den Stoikern besonders in Umlauf gesetzte Idee von der Berechtigung desselben einen aus der Geschichte des Märtyrertums bekannten Fall beeinflusst hat, doch zur Verteidigung der That benutzt werden

---

Material A. Elter, De gnomologiorum historia. — Dümmler, Akademica. — Alfr. Giesecke, De philosoph. veterum quae ad exilium spectant sententiis. Diss. Leipzig 1891. R. Heinze, Aristo von Chios bei Plutarch und Horaz, Rhein. Mus. 45, 497 ff.

[7]) Er studierte in seiner Jugend die Logik des Chr. *Σκοπός* und *τέλος* ist z. B. unterschieden de sect. I S. 64 K., wie auch bei Schol. zu Ptolem. harm. III 14 (Boll, Studien über Claudius Ptolemäus S. 55). (Choerobosc. schol. in Theodos. Alex. 1, 8 Hilgard. nur *σκοπός*).

[8]) S. Galen. de optima doctrina I S. 41 K.

[1]) Die Stoiker verehrten die *τύχη* göttlich und bauten ihr Tempel (Comm. in Aristot. phys. 351 b, 34 ff. Brandis).

können. Hatte die Stoa den Weisen in konsequentem Ausdenken dieses Begriffes auf den Gipfel aller denkbaren Vollkommenheit geführt, andererseits aber behauptet, dass dieses Ideal unter Menschen nur selten erreicht werde, so brauchte der Christ nur letzteren Satz anzuerkennen, um als höchstes Ideal die Persönlichkeit Christi und Gottes zu erklären. Die Prädikate des einen Gutes konnten dann als die des einen Gottes herübergenommen und ähnlich die pädagogische Methode der Stoiker, bestimmte heroische oder historische Personen als sittliche Vorbilder der Jugend zur Nachahmung zu empfehlen, als in der Christus- und in der Heiligenverehrung[1]) geübt bezeichnet werden.

Inwieweit freilich diese und andere Anknüpfungspunkte vom Christentum in Wirklichkeit ergriffen wurden, ist eine Frage, die weitgreifender Untersuchungen bedürfte. Der dem Platonismus geneigte Apologet Justinus Martyr[2]) gibt zu, dass die Stoa sich gerade in der Ethik auszeichnete, und Origenes spricht nicht ohne Achtung von Chrysippos, den er studiert haben muss[3]). Am lehrreichsten ist in dieser Beziehung Klemens von Alexandreia, dessen Lehrer Pantainos vom Stoizismus zum Christentum übergetreten war[4]). Der Vorgang des Philon von

---

[1]) Vgl. Clem. Alex. Paed. I 1. 249 c. 1, 2. 252 c. 1, 3. 260 c. Mign.

[2]) Apol. II 8 patr. 6, 457 a Mign. *καὶ τους ἀπο τῶν Στωικῶν δὲ δογμάτων, ἐπεὶ δὴ κἂν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν.* Dort wird des Musonios gedacht.

[3]) C. Cels. I 40 patr. 11, 736 b Mign.

[4]) S. das treffliche Büchlein von P. Wendland, Quaestiones Musonianae. Berlin 1886 (wo z. B. auch über *σκοπός* und *τέλος* gehandelt ist) und die Berichtigung dazu Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. Berlin 1895 S. 72. Ausser manchen Einzelheiten im Pädagogus ist mir zufällig strom. VII 3. 421 c. 424 b ff. eine starke Berührung mit Chr. aufgefallen; nur scheint Klemens statt *κατάληψις* das gebräuchlichere

Alexandreia war hier massgebend, und es ist eine eigentümliche Ironie der Geschichte, dass eben die Stadt, welche in der hellenistischen Zeit die philologisch-kritische Methode der Homererklärung gegen die von Chrysippos ausgehende allegorische Auffassung des Pergameners Krates verfochten hatte, jetzt gegenüber Antiochia die allegorische Bibelerklärung ausbildete, die in der Stoa ihre Wurzeln hat[1]. Für das Ansehen der Stoa bei den Kirchenschriftstellern besonders der früheren Zeit würden genauere Studien noch reichere Belege herbeibringen und zeigen können, dass damals neben der Platonischen Grundrichtung stets stoische Einflüsse einherliefen[2], weniger in der Psychologie als in der Ethik.

γνῶσις zu substituieren, wie schon Plutarchos in der Schrift de audiend. poetis. Statt *καταληπτόν* hatte Galenos de optim. doctr. I S. 42 K. *γνωστόν* vorgeschlagen; vgl. das Scholion zur Odyssee *α* 3 (Buttmann) *ἐκ γὸρ τῆς ἐμπειρίας ἡ γνῶσις* (= *ἡ κατάληψις*) *συνάγεται.* Die Alten meinten ja, die Stoiker hätten nur die Worte geändert. Über den Einfluss des Poseidonios s. ausser Wendland, Archiv f. Gesch. d. Phil. I S. 200 ff., noch A. Dieterich, Abraxas S. 84. Ausserdem Stein, Erkenntnistheorie d. Stoa S. 179.

[1]) Wenn die Stoa ihrem erkenntnistheoretischen Prinzip und der durch Antisthenes inaugurierten Ansicht von den Dichtern gemäss auch die Dichter als Zeugen für ihre Lehren aufrief, war sie bei notorischen Widersprüchen zur Allegorese gezwungen. Es ist daher das Wahrscheinlichere, dass die schulmässige allegoristische Methode von den Stoikern auf die Juden überging, bei welchen die Methode sich erst in nachstoischer Zeit nachweisen lässt. Was Scholz, Zeit und Ort d. Entstehung d. Bücher des alten Testamentes. Festrede. Würzburg, 1893 S. 27 ff., ausführt, ist nicht einwandfrei. Auffallend ist wenigstens, dass Philon die allegorisierende Methode nicht gegenüber seinen Landsleuten, sondern gegenüber den Griechen anwendet. Vor allem aber war den Griechen die allegoristische Auslegungsweise nicht fremd. Schon Sokrates erklärt den Mythos vom Raub der Oreithyia durch Boreas allegorisierend (Plat. Phaedr. 229 c).

[2]) S. E. Wadstein, Über den Einfluss des Stoicismus auf die älteste christliche Lehrbildung. Theologische Studien und Kritiken 1880.

Die römischen christlichen Schriftsteller sind meist durch Cicero bestimmt, besonders Ambrosius [1]) und Augustinus [2]). Es ist deshalb nicht zu verwundern, dass das christliche System der Moral in formaler Hinsicht, zum Beispiel in der Unterscheidung von guten, bösen und indifferenten Handlungen, in der Einteilung der Tugenden [3]) und Leidenschaften [4]),

---

587 ff. (Philon, Justin, Klemens, Tertullian u. s. w., Gnostiker). Vgl. Gregor. Nazianz. or. 32, 25 patr. 36, 201 c *καὶ τῶν Χρυσίππου συλλογισμῶν τὰς διαλύσεις*. or. 25, 6 patr. 35, 1205 a *καὶ τὴν σεμνὴν Στοάν* (ebenso 4, 43 patr. 35, 567 a). 4, 72 patr. 597 a *καὶ τὸ Κλεάνθους φρέαρ καὶ τὸν Ἀναξαγόρου ἱμάντα καὶ τὴν Ἡρακλείτου κατήφειαν*. Die interessante Übersetzung des Epiktetischen Encheiridion durch Pseudo-Nilus ins Christliche vermisse ich bei Überweg-Heinze I S. 227. Durch die Stoiker scheint hauptsächlich das Merkmal der Proportionalität bei der Definition der Schönheit an Basilius, Augustinus, Pseudo-Dionysius, Albertus Magnus (Gietmann, Stimmen aus Maria Laach 1888 S. 289) gekommen zu sein. Über Methodios von Olympos ist eine Arbeit zu erwarten.

[1]) P. Ewald, Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Diss. Leipzig 1881.

[2]) Über Novatianus und Seneca (Warnung vor dem Frühschoppen) C. Weyman, Philologus 1893 S. 728 ff.

[3]) Schon im Buch der Weisheit 8, 6, dann auch bei Thomas.

[4]) In der Aristotelischen Ethik treten die Leidenschaften sehr zurück (Schriften *π. παθῶν ὀργῆς* D. L. V 23 und *πάθη α'* werden von Hesychios zitiert). Die Stoa wirkte ein, obwohl die christliche Philosophie in der Annahme berechtigter Leidenschaften den Peripatetikern folgte. Thomas vertritt (Summa theol. II 25, 4, 1) die — man darf sagen — stoische Vierzahl der Hauptleidenschaften (vgl. dagegen Aristot. eth. Nicom. 1105 b, 21 und Areios Didymos, der die *πάθη* ebenfalls noch nicht ordnet) und unterscheidet Leidenschaften, die sich auf gegenwärtige und auf zukünftige (erwartete) Uebel beziehen (vgl. S. 172, 4). Als seine Quelle nennt er Augustinus (civ. dei XIV 7 u. 9) und Boetius (cons. I 7), ein Beweis für die Wirksamkeit der Tradition, welche nach J. G. Eichhorn, Allgem. Gesch. d. Kultur und Litteratur d. neueren Europa. Göttingen 1796, S. XVI, besonders v. Hertling (Beil. z. allgem. Zeitg. 1896 No. 147 S. 2) zu Ehren brachte. Vgl. H. Siebeck, Gesch. d. Psych. I 2 S. 460, aber auch Ziegler, Gesch d. Ethik II S. 286.

stoisch gefärbt erscheint[1]). Das Forterben stoischen Gutes auf die Aristotelische Scholastik erklärt sich auf diese Weise ohne Mühe[2]).

Jedoch darf die Bedeutung der Stoa für das Christentum nicht überschätzt werden, und namentlich wird man sich hüten müssen, etwa eine materiale Alteration des letzteren durch erstere, die bei Ausgestaltung der christlich-ethischen Theorie hätte erfolgen können, ausser bei einzelnen Personen[3]) ohne weiteres anzunehmen[4]). Beide sind denn doch zu grundverschieden[5]). Wir wollen hier die hässlichen Züge, welche das Ideal des Kynikers entstellen, sowie gewisse absurde Konsequenzen nicht für

---

[1]) Selbst ein verbreitetes katholisches Erbauungsbuch (Goffine) sagt: „Wer gern folgt, den führt Gott; wer ungern, den zieht Gott"; vgl. oben S. 35. Der dort zitierte hl. Bonaventura könnte immerhin den Senecavers durch Augustinus (civ. dei V 8) haben.

[2]) Auch die Araber konnten das fatalistische System wohl brauchen; der Weise, Wissende ist in ihrer Poesie ein Typus. Über die Bedeutung der Vermittelungsphilosophie des ausgehenden Altertums für die Scholastik s. J. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zur Erkenntnisth. d. Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien 1881. S. G. v. Hertling, Albertus Magnus. Köln 1880 S. 27 f. (vgl. dagegen auch S. 112).

[3]) Wegen Klemens von Alexandreia s. O. Bardenhewer, Patrologie. Freiburg in Br. 1894 S. 145.

[4]) Einfluss des Epiktetos auch in materialer Hinsicht findet E. Hatch, Griechentum und Christentum. 12 Hibbertvorlesungen. Übers. v. Erwin Preuschen. Freiburg 1892 S. 103.

[5]) Kant (Kritik d. praktischen Vernunft 2, 2. S. 230 ff. 249 Anm.) unterwirft die stoische Lehre einem scharfsinnigen Vergleiche mit der Epikureischen und der christlichen Moral. Gegen die von ihm ausgehende Ansicht, als sei die Stoa dem Eudämonismus gram (s. z. B. noch Linsenmann, Handb. d. Moraltheol. S. 20), wendet sich Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I S. 103. II 163 (Frauenstädt) mit Recht; aber er bestimmt den Ausgangspunkt der stoischen Lehre, wonach diese eigentlich nicht Tugendlehre, sondern nur Anweisung zum vernünftigen Leben sein sollte (I 103), historisch unrichtig.

sich allein urgieren. Vor allem sind die theologischen und psychologischen Voraussetzungen in beiden Systemen andere.

Die Stoa ist nicht zu einer klaren Vorstellung bezüglich des höchsten Wesens gekommen, da sie neben das unpersönliche Schicksal noch das Walten einer untergeordneten göttlichen Persönlichkeit, des Zeus, setzt. Ihre Ethik geniesst deshalb noch nicht alle Vorteile, welche eine Ethik mit autoritativem Prinzip auszeichnen. Zwar hat Chrysippos einen Weg gefunden, der Weltvernunft ihre Geheimnisse abzulauschen, indem er von der naturphilosophischen Annahme ausgehend, dass der *λόγος σπερματικός* der Vernunft alles durchdringe und das *πνεῦμα* in geringerer oder grösserer Quantität, in feinerer oder roherer Qualität überall vorhanden sei, und dazu die erkenntnistheoretische Ansicht fügend, dass der Mensch von der Natur mit dem *λόγος ὀρθός* begabt und daher imstande sei, den *λόγος* überall zu entdecken, die Äusserungen der All-Vernunft zu einem grossen Plebiszite versammelt. Aber die von den Stoikern angerufenen Instanzen[1]) sind nicht einwandfrei und können in Widerspruch zu einander geraten, so dass trotz allem auf diesem Wege positive Vorschriften nicht immer erzielt werden und bedenkliche Vorstellungen zum Vorschein kommen. Im Grunde wird doch alles richtige Handeln vom subjektiven Befinden des Weisen abhängig gemacht.

Wenn jedoch der Weise nicht anders denn richtig handeln kann, so erscheint die Willensfreiheit des Menschen gefährdet, sobald er sich die Tugend erkämpft hat. Überhaupt bleibt bei aller Anerkennung, welche die Bemühungen des Chrysippos um das Problem der Willensfreiheit verdienen, das Vorhandensein des Übels in der Welt und

---

[1]) S. Exkurs 6, 2.

der dem allgemeinen Kausalzusammenhange teilweise entzogenen *συγκατάθεσις* eine Willkürlichkeit der stoischen Weltordnung, während die christliche Religion diesem Anstosse durch ihre Annahme eines persönlichen höchsten Wesens nicht ausgesetzt ist und in der Erzählung vom doppelten Sündenfalle eine tiefere, historische Erklärung für das Aufkommen des Bösen zu geben weiss. Unvereinbar ist auch mit dem stoischen Pantheismus der christliche Gedanke einer göttlichen Prüfung, welche den Zweck hat, sittlich zu fördern. Wenn Chrysippos davon spricht, dass selbst der Gott falsche Vorstellungen heranbringe, ohne zu wollen, dass wir zustimmen oder nachgeben[1]), so verbieten der Vergleich mit dem Weisen, der Gleiches gegenüber dem Schlechten thut[2]), und der Zusatz, dass beide lediglich Handlungen und Triebe auf grund einer Erscheinung (*φαινόμενον*) erwecken wollen, eine derartige Deutung. Ferner scheiden sich beide Systeme durch die Stimmungen des Hochmuts und der Demut aufs schärfste von einander. Persönliche Äusserungen der Bescheidenheit, wie sie einem Zenon und Kleanthes zugeschrieben werden, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die stoische Theorie, soweit sie positiv ist, konsequent in intellektuellem und moralischem Hochmute endet. Derselbe schaut gerade aus den Ecken und Enden der Lehre heraus, aus dem, was von den Eigenschaften des Tugendbegriffes, von der Sündenlosigkeit und Vortrefflichkeit des Weisen selbst einem Zeus gegenüber, welche jenem gestattet, sich seines Lebens zu rühmen, behauptet wird, aus der Verdammung des Mitleids, aus der indifferenten Haltung gegenüber dem, was wir als Werke der geistigen und leiblichen Barmherzigkeit hochschätzen; überhaupt aus einer Reihe

---

[1]) Fr. 149 Gercke.

[2]) Fr. 150 Gercke.

von Mängeln, die eine deutlichere Sprache reden als offenkundige Missgriffe[1]). Ganz anders lautet das, was die Bibel über den Gerechten sagt und über den Sünder, der Busse thut. Kein Zweifel kann darüber sein, dass die christliche Ethik vom Geiste der Liebe durchweht wird, von welchem in den Hallen der Stoa kein Hauch zu verspüren ist. Daher dort kein Unterschied zwischen schwerer und leichter Sünde, hier neben dieser Unterscheidung noch genaue Erwägung der Umstände, unter denen die Sünde stattfindet. Daher dort in gewissem Masse Verachtung und Verkennung der Kindesseele, hier Erhebung bis ins Himmelreich.

In diesem Vergleiche liegt zugleich eine Kritik der stoischen Ethik. Unbillig aber wäre es, wollte man an dieselbe den Massstab der heutigen wissenschaftlichen Ethik anlegen. Ein solches Verfahren wäre höchstens gerechtfertigt gegenüber Bestrebungen, welche etwa jene Moral in unserer Zeit rehabilitieren wollten, wozu freilich Anläufe gemacht wurden; solange sich diese darauf beschränken, dass der alten Doktrin Anregungen entnommen werden[2]),

---

[1]) Vgl. Bonhöffer, Epiktet II S. 158 ff.

[2]) Über weitere Wirkung der Stoa vgl. Bonhöffer, Epiktet II Vorwort V f. 155, und Wendland, Berliner philol. Wochenschr. 1895, 261. Ich erinnere an Abälard, an den mystischen Begriff Synteresis (H. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2 S. 444 ff. H. Appel, Die Lehre d. Scholastiker v. d. Synteresis. Rostock 1891), an den Mönch Barlaam, an den viel gelesenen Petrarca, Ludovico Vives (Ethik), Leonardo Aretinus, Lipsius, Schoppe, Thomas Gataker, Daniel Heinsius, Bernardinus Telesius, Zwingli (s. W. Dilthey, Arch. für Gesch. d. Philos. 5, 369 Anm. 38, zu Zeller, Zwingli S. 41), Herbart, mit dem sie darin verwandt ist, dass sie bei der Leidenschaft einzelne Urteile, Vorstellungen, nicht Seelenkräfte mit einander kämpfen lässt (s. S. 161), wie die alte Stoa überhaupt in der Psychologie den Ausdruck *δύναμις* möglichst vermeidet und dafür neutrale Begriffe (*τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς* u. s. w.) einsetzt, an Comenius, Rousseau, Herder (Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschh. 1785. I 75. 265. III 360), John

wäre eine derartige Kritik verfrüht. Die Stoa arbeitete unter ganz anderen religiösen, naturphilosophischen und besonders erkenntnistheoretischen Voraussetzungen als der Ethiker der Jetztzeit; auch für die sozialen Verhältnisse haben sich uns andere Einblicke eröffnet, und eine reiche historische Erfahrung auf allen Gebieten steht uns zur Seite. Die Hauptfehler der stoischen Ethik fliessen aus einer phantastischen Psychologie, welche statt der Begriffe Wille und Gefühl den des Triebes einführt, und aus ihrem unklaren Determinismus[1]). Die Methode, ethische Sätze mit mathematisch geformten Gleichungen beweisen zu wollen, war die denkbar verkehrteste; aber jene Zeit schwelgte in Übung der Logik. Wir lassen es uns daher bei einer vergleichenden Würdigung im Hinblicke auf die anderen ethischen Systeme des Altertums genügen. Über den Epikureismus erhob sich die Stoa durch edlere sittliche Anschauung, durch tiefere Lebenseinsicht und durch grössere Beweglichkeit der Forschung. Die Akademiker und Skeptiker übertraf sie durch die positive Richtung, die Entschiedenheit ihrer Forderungen und die regere Teilnahme an ethischen Problemen. Vor dem Kynismus hatte sie die Wissenschaftlichkeit und den weiteren Blick voraus, weshalb sie auch wissenschaftlich angelegte Naturen

---

Lubbock. Wegen Locke s. G. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg 1892 S. 268. Vgl. oben S. 270. Bekanntlich ist der Gedanke von der tabula rasa schon von Kleanthes ausgedrückt worden. Baguet S. 274 weist bei Lockes Freund R. Cudworth (System. intellect. T. 1 S. 646) Benutzung von Stoic. rep. 1040ab nach.

[1]) Das Verdienst jedoch, welches Chr. in diesem Punkte hat, wird von Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. Preisschr. über die Freiheit des Willens IV S. 65 (Frauenstädt), gegenüber Aristoteles (64 f) ins rechte Licht gestellt; er würde dies noch besser gekonnt haben, wenn er gewusst hätte, dass die von ihm zitierte Stelle Clem. Alex. strom. I 7 Chrysippeisch beeinflusst ist.

unter ihren Fahnen zu sammeln vermochte; während jenen niemand ernst nehmen musste und man mit kynischen Ideen höchstens kokettierte, machte die Stoa kynische Lehren erst diskussionsfähig. Das einzige System, das mit dem stoischen wetteifern kann, ist das Aristotelische. Letzteres ist ohne Zweifel weniger einseitig, klarer und reifer; aber die Stoiker sind von grösserer ethischer und religiöser Wärme und innerer Kraft durchdrungen [1]) und lassen mehr den sachlichen Momenten und der populären Behandlung ihr Recht widerfahren. Darauf beruht denn auch das Geheimnis des geschichtlichen Erfolges, welchen diese vielfach logisch dürre Ethik hatte. Die Zwischenstellung des Menschen zwischen Tier und Gott haben sie streng betont. Und wenn sie auch ein Unvernünftiges in uns nicht anerkennen wollten, so ging doch ihre ganze Ethik darauf aus, das Vernunftwidrige in der Seele zu bekämpfen [2]) und der sittlichen Vernunft zum Siege zu verhelfen. Die richtige Ansicht von der engern Beziehung, die zwischen Denken und Handeln besteht, bildet, nicht vordringlich ausgesprochen, die Grundlage des Systems. Wenn sie den Wert der Gesinnung über alles stellten und namentlich die gute Handlung des Tugendhaften über die blosse Pflichthandlung setzten, so werden sie von einem ähnlichen Gedanken geleitet, wie wenn Kant zwischen nur legaler und sittlicher Pflichterfüllung unterscheidet. So übertrieben das Ideal des Weisen erscheint, so muss doch bemerkt werden, dass auch Platon in seiner Republik dem

---

[1]) Das hat schon Petrarca bemerkt; s. G. Körting, Petrarcas Leben und Werke. Leipzig 1878 S. 425. Vgl. Ziegler, Gesch. d. Ethik I S. 181. Gegenüber Bonhöffer II S. 116, 50 muss ich auf S 40. 42 und auf den Zustand unserer Berichte hinweisen.

[2]) Himer. 14, 23 S. 650 Wernsdorf (Göttingen 1790) *οἶδεν ὅσα περὶ τὴν στοὰν ἐφιλοσόφησαν Ζήνωνές τε καὶ Κλεάνθαι, ἔτι δὲ καὶ Χρύσιππός τε καὶ ὅσοι τὴν ἄλογον πρᾶξιν λόγῳ ἐκόσμησαν.*

Philosophen Grosses zutraut, und dass die Stoa in der Herausarbeitung desselben eine ihrer besten Eigenschaften, die Konsequenz, bewährt. Das aber bedarf keiner Begründung, wie praktisch wirksam dieser Kanon sein musste, der da dem angehenden ethischen Künstler vor Augen gestellt wurde und zur Nachahmung aufforderte. Rückert sagt:

Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll;
Solang es das nicht ist, ist nicht sein Frieden voll.

An dieser Stelle gelangt denn auch in dem konsequentesten der intellektualistischen Systeme der Voluntarismus zu seinem Rechte.

Exkurs I.

Über die Verwertung der stoischen Anekdotenlitteratur.

Wir verdanken vielleicht das Meiste, was wir über Zenons Lehre[1]) wissen, den Zitaten des Chrysippos; mehreres hat auch die Polemik der Epikureer und der Skeptiker beigesteuert. Ausser der viel besprochenen[2]) Politik ist später wohl nicht viel mehr von Zenon gelesen worden. Eine Ausnahme machte die jüngere Stoa; Musonios und Epiktetos nahmen die alten Meister wieder vor und hielten bei ihrem Unterrichte auf Lektüre derselben[3]). Aber trotz den Untersuchungen von Stein und

---

[1]) In der Sammlung von Pearson fehlen einige wenige Stellen. (Zu fr. 107 trägt P. Wendland, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. etc. Berlin 1895 S. 49 Anm. 2, Varr. sat. Menipp. 245 b nach.) Auch sind die Fragmente nicht immer vollständig ausgeschrieben; hier sollte nicht eher abgebrochen werden, als bis der in Frage stehende Autor mit Sicherheit nicht mehr angenommen werden kann. Seine persönliche Ansicht kann der Fragmentsammler kurz andeuten. Vielfach wäre auch der Zusammenhang anzugeben, in dem das Fragment überliefert ist. Manchmal werden sich zwei Citate auf eins reduzieren lassen, so bei Augustinus und Cicero. Zen. fr. 88 nennt Pearson neben Eusebios noch Theodoretos, der sich aber ausdrücklich auf Eusebios beruft wie dieser auf Longinos. Aehnlich fr. 54. 164.

[2]) *ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία*, Plutarch. Alex. virt. 329a.

[3]) S. Bonhöffer I S. 20. Martial. IX 47, 1 ist Zenon nur Typus des Stoikers; der dort Angeredete kennt die Philosophie offenbar aus Kompendien.

Bonhöffer[1]) wird man Musonios und Epiktetos höchstens zur Interpretation der altstoischen Fragmente und auch da nur mit Vorsicht heranziehen dürfen.

Es wird uns daher nicht zu verargen sein, wenn wir, vornehmlich bei Zenon, uns auch auf Apophthegmata und ähnliche anekdotenhafte Mitteilungen berufen[2]). Werfen doch Anekdoten bei aller Karrikatur oder Tendenz[3]) oft helleren Schein auf den Charakter eines Menschen als langatmige Schilderungen. Ganz unwahr darf eine Anekdote nie sein. Selbst bei der Übertragung der wandernden Anekdote[4]) muss etwas Gemeinsames zu grunde liegen. Auch ist es denkbar, dass ein geistreicher Kopf aus jüngerer Zeit sich das Bonmot eines Geistesverwandten aus früheren Tagen anmasste und so sich selbst charakterisiert.

Freilich ist der Anekdote vielfach zuerst die falsche Hülle abzustreifen, ehe sie der Forschung dienstbar gemacht werden kann. So braucht, wer D. L. VII 36 liest, nicht zu glauben, dass der erwähnte Vorfall sich thatsächlich so zwischen König Antigonos Gonatas und Per-

---

[1]) S. 33 ff.

[2]) Vgl. Hirzel, Unters. II S. 276.

[3]) Im Altertum war man sich über die problematische Authentie der Apophthegmata nicht im Unklaren; s. V. Rose, Aristoteles Pseudepigraph. S. 612, der Dio Chrysostomos or. 72, 11 zitiert.

[4]) Beispiele bei Wachsmuth, De Zenone I S. 13. Vgl. Zeller II 1³ S. 254 Anm. 1. Rohde bei E. Weber, Leipziger Studien 10, 182 Anm. 3; vgl. Wyttenbach zu Plutarch liber. educ. 7 d und sonst. Pearson S. 230 zu Zen. a. 29. 32. D. L. VI 103. Vgl. D. L. VII 37 mit Plutarch. de rect. rat. audiendi 47 e, D. L. VII 183 (*Χρυσίππου μόνα τὰ σκέλη μεθίει*) mit apophth. 22. Eine weitere, wenn auch seltener wahrscheinliche Veranlassung der Übertragung kann die sein, dass statt des Urhebers des Apophthegma dasselbe dem Gewährsmann irrtümlich zugeschrieben wird, der die *χρεία* verzeichnet hatte, wie etwa bei Kleanthes fr. 107 und Zenon apophth. 18.

saios abgespielt habe; aber er wird nicht fehlgehen, wenn er aus der Erzählung entnimmt, Persaios habe den Reichtum zu den *μέσα* gerechnet. Die kurze Erzählung D. L. VII 172 gestattet die Folgerung, dass in der alten Stoa *διαμηρισμοί* ein geläufiger Ausdruck war, und in der That verwendete Zenon denselben in mehreren Schriften (Plut. Quaest. conv. 653 e. Philodem. de philos. col. XIII. Zen. fr. 179).

Vorauszusetzen ist natürlich, dass für die einzelne Anekdote nicht alle Gewährschaft fehle. Die stoischen Anekdoten machen an sich einen verlässigen Eindruck, da sie Charakter haben: Zenon erscheint beweglich, schlagfertig, energisch, kurz und sieht stets das vorher, was auf seinen Eingriff hin erfolgen wird; Kleanthes gibt sich mühselig und bieder[1]), Chrysippos selbstbewusst, mehr als Buchgelehrten. Ein Teil der Anekdoten über Zenon stammt von Antigonos von Karystos, der dem Philosophen zeitlich nahe steht[2]) und zum Beispiel die D. L. VII 17 sich findende Äusserung durch Vermittelung des Kleanthes haben mag; denn Kleanthes ist dort nur Teilnehmer der Situation, nicht der Handlung. D. L. VII 14 ist Kleanthes selbst als Bürge mit einer Schrift zitiert. Sodann aber hat gerade die stoische Schule die Sammlung der *Ἀποφθέγματα* am fleissigsten gepflegt[3]) in der Litteraturgattung der *χρεῖαι*. Die von alten Schriftstellern gegebenen Definitionen dieser kleinen *ἀπομνημονεύματα*[4]) passen trefflich

---

[1]) Die schöne Schilderung Hirzels (Unters. II S. 179 ff.) ist inzwischen durch Stein modifiziert worden; s. auch Susemihl, Litteraturg. I 60 Anm. 205.

[2]) U. von Wilamowitz-Möllendorff, Antigonos von Karystos. Berlin 1881 S. 103 ff.

[3]) Wie schon Rose, Aristot. pseudepigr. S. 612, bemerkte.

[4]) Quintil. inst. or. I 9, 4; s. V. Rose, Aristoteles pseudepigr. S. 611. F. Dümmler, Antisthenica S. 70 f.

auf die Stückchen, aus denen Diogenes das Mosaikbild seiner Schilderung zusammensetzt. Dümmler hat fein vermutet, dass sogar Sätze aus Schriften in die pikantere Form der „Aussprüche" gekleidet wurden[1]. Den Stoiker Zenon finden wir in den Chrien des sogenannten Aristoteles (Stob. floril. 57, 12)[2]; und Hekatons, des Stoikers Chrien werden bei Diogenes Laertios genannt (VII 26. 172. VI 4. 32. 95[3]). Es ist nun zweierlei möglich bei den Chrien des Persaios, Ariston und Kleanthes. Entweder enthielten diese Sammlungen Aussprüche der Genannten selbst; dann muss die Sammlung von einem Nachfolger veranstaltet sein[4]. Oder jene Chrien waren von Persaios, Ariston und Kleanthes gesammelt; dann werden Äusserungen des Meisters und anderer Vorgänger zusammengestellt gewesen sein. Jedenfalls sind diese Schriften, Luthers Tischreden und Eckermanns Gesprächen mit Goethe in gewisser Beziehung vergleichbar, nicht ohne Wert gewesen. Bedenken wir, dass einzelne Bestandteile früherer Chriensammlungen in spätere Zusammenstellungen übergegangen sein können, wie etwa in die Hekatons, und dass die Chrien, ihrem Zwecke entsprechend, bei der Ausarbeitung moralischer und rhetorischer Aufsätze zurate gezogen wurden, so werden wir auch späte Mitteilungen nie ohne Grund verwerfen.

Aus stoischen Schriften liessen sich manche Apophtheg-

---

[1]) Antisthenica S. 71.

[2]) S. Meineke im Index verb. s. v. Aristoteles. Rose, Aristot. pseudepigr. S, 612 f., will für *Ἀριστοτέλους* haben *Ἀρίστωνος*; aber Ariston wird als Stoiker, der er immerhin war, kaum gesagt haben: *Ζήνων ‘ Στοικός.*

[3]) Aus letzterer Stelle sehen wir, dass in den Chrien auch solche Verse zitiert werden, wie sie bei D. L. so häufig vorkommen.

[4]) S. auch Dümmler, Antisthenica S. 72, über die Diatriben des Diogenes und vgl. den Titel *Ἐπικτήτου διατριβαί.*

mata zusammentragen, so aus Seneca[1]) und Musonios. Ein klarer Beweis für den stoischen Ursprung derartiger Meldungen liegt in folgendem zutage. D. L. VII 172 heisst es: *Λάκωνός τινος εἰπόντος ὅτι ὁ πόνος ἀγαθόν διαχυθείς φησιν* (sc. *Κλεάνθης*)·

Αἵματος εἶς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος.

Dasselbe weiss Musonios (Stob. ecl. II 243, 7 W.): *Ὅθεν καὶ ὁ Κλεάνθης ἀγασθεὶς τοῦ παιδὸς εἶπεν πρὸς αὐτόν*:

Αἵματος εἶς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος, οἷ' ἀγορεύεις (*δ* 611)[2]).

Wir gaben oben zu, dass die Chrien von anderen als von den im Titel genannten Männern zusammengestellt sein konnten. Von den *χρεῖαι* des Zenon darf dies jedoch ebensowenig behauptet werden wie von denen des Hekaton; denn in der Stelle, die Diogenes VI 91 aus ersteren anführt, wird nicht über Zenon etwas berichtet, sondern von dessen Lehrer Krates, und eben dies Verhältnis zwischen beiden legt es nahe, den Zenon als den Erzähler der Anekdote anzunehmen[3]).

Anekdotenartige Notizen hat auch Chrysippos in seine Schriften eingestreut; das schamlose Apophthegma des Kynikers Diogenes, das Laertios VI 69 ohne Quellenangabe mit anderen in seine Charakteristik des Sonderlings einfügt, hatte (Stoic. rep. 1044 b) bereits Chrysippos

---

[1]) Z. B. de tranq. an. 14, 3 ff. S. Dümmler, Antisthenica S. 69. 71.

[2]) Diese Clausula des Verses ist bei Diogenes durch ein Versehen ausgefallen; sie gehört zur Pointe des Ausspruchs. Ohne Belang ist es, dass Diogenes einen Lakedaimonier schlechthin, Musonios aber einen lakedaimonischen Knaben nimmt, wenn auch letzteres besser passt.

[3]) Eine weitere *χρεία* mit ethischer Tendenz, die uns Zenon von Krates berichtet, fr. 199; wir verdanken dieselbe dem Kyniker Teles, einem guten Gewährsmann. Schon frühe gingen demnach solche Dinge aus der stoischen in die übrige Litteratur über. Die *χρεῖαι* des Zenon sind daher wohl dasselbe wie die *ἀπομνημονεύματα Κράτητος*; die *χρεία* ist nach Aussage der alten Theoretiker ein kurzes *ἀπομνημόνευμα*.

in seiner Politik beifällig vorgebracht. In der Schrift *περὶ ψυχῆς* nimmt Chrysippos folgende Chrie (Gal. S. 322 K.): *ὅ τε Ζήνων πρὸς τοὺς ἐπιλαμβανομένους, ὅτι πάντα τὰ ζητούμενα εἰς τὸ στόμα φέρει ἔφησεν· „ἀλλ' οὐ πάντα καταπίνεται“* sogar in eine physiologische Beweisführung auf. Anekdoten kommen in der *εἰσαγωγὴ εἰς τὴν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν πραγματείαν* (Athen. IV 159 d) und in der Schrift *περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς* (Athen. XIII 565 c) vor; Diogenes ist offenbar schon schon Typus[1]). Aus einem Vergleiche von Sext. E. Pyrrh. III 200 *καὶ τί θαυμαστόν, ὅπου γε καὶ οἱ ἀπὸ τῆς κυνικῆς φιλοσοφίας καὶ οἱ περὶ τὸν Κιτιέα Ζήνωνα καὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον τοῦτο* (sc. *τὸ τῆς ἀρρενομιξίας*) *εἶναί φασιν*; *καὶ τὸ δημοσίᾳ γυναικὶ μίγνυσθαι, καίτοι παρ' ἡμῖν αἰσχρὸν εἶναι δοκοῦν παρά τισι τῶν Ἰνδῶν οὐκ αἰσχρὸν εἶναι νομίζεται· μίγνυνται γοῦν ἀδιαφόρως δημοσίᾳ, καθάπερ καὶ περὶ τοῦ φιλοσόφου Κράτητος ἀκηκόαμεν,* wo der ganze Passus vorher und nachher aus Chrysippos stammt[2]), mit Pyrrh. I 153 *ὁ δὲ Κράτης τῇ Ἱππαρχίᾳ δημοσίᾳ* (sc. *ἐμίγνυτο*) sehen wir, dass die

---

[1]) Ebenso erzählt von Diogenes der Stoiker Dionysios D. L. VI 43 eine Anekdote.

[2]) Chr. ist der jüngste der Stoiker, die genannt werden; sein Name begegnet dort öfter. Der Ausdruck *διάπυρος φιλία* § 199 ist auch stoisch (*διάπυρος* s. bei Stein, Die Psychol. d. Stoa I S. 103; doch hat schon Platon *διάπυρος*). Einen Hinweis auf Indier kennen wir von Zenon (fr. 187 Pears.; vgl. das zweifelhafte fr. 56, 70); ethnographische Parallelen zieht auch der Kyniker Diogenes heran, letzterer z. B. zum Beweise für seine Behauptung, der Genuss von Menschenfleisch sei nichts Frevelhaftes (D. L. VI 73). Dass Chr. selbst vergleichendes Sittenstudium treibt, geht aus *καθάπερ καὶ νῦν οὐ κακῶς παρὰ πολλοῖς εἴθισται* (Pyrrh. III 246) hervor, was Dümmler, Antisthenica S. 5 Anm. 1, mit Recht auf die Perser angespielt sein lässt. Die Gegner der Stoa haben bei ihrer Polemik die Stoiker selbst viel ausbenutzt, wie schon von Karneades bekannt ist; vgl. A. Elter, De gnomolog. S. 61. Endlich Cic. Tusc. I 45, 108.

Mitteilung D. L. VI 97, wo das Gleiche (*ἐν τῷ φανερῷ συνεγίγνετο*) bei Hipparchia kurz erwähnt wird, im letzten Grunde auf stoische Darstellung zurückzuleiten ist[1]). S. auch S. 103 f. und 106 f; das Geschichtchen mit Philoxenos ist wie aus dem Vorstellungskreis der Zenonischen Apophthegmata Nr. 28 und 29 (vgl. 30) herausgenommen. Zum Schluss sei noch betont, dass man vielen Anekdoten aus der stoischen Geschichte auf den ersten Blick ansieht, dass sie nicht peripatetischer Neugier ihre Erhaltung zu verdanken haben, sondern praktischen Absichten der stoischen Ethik.

---

[1]) Weitere Beispiele von Anekdoten bei Chr. Athen. IV 159 c *περὶ ἧς* (sc. *φιλοχρηματίας*) *Ἀνάχαρσις πυνθανομένου τινὸς πρὸς τί οἱ Ἕλληνες χρῶνται τῷ ἀργυρίῳ εἶπεν, πρὸς τὸ ἀριθμεῖν*, was wie A. Elter, De gnomol. I S. 15, erweist, in der Schrift *περὶ τῶν μὴ δι᾽ ἑαυτὰ αἱρετῶν* stand. Senec. de const. sap. 17, 2. Selbst Poseidonios erzählt D. L. IX 68 von Pyrrhon eine Anekdote.

Exkurs II.

Über einige Beziehungen der Stoiker zu andern Schulen.

1) Xenophon in der Stoa.

Der Vorgang, der sich bei den Schülern des Sokrates abspielte, dass ein kongenialer Kopf die Lehre allseitig weiterbildet und daneben andere kleinere Geister die Anregungen des Meisters nach verschiedenen Richtungen hin verfolgen, wiederholt sich unter gewissen Variationen in der Schule des Zenon. Dort ist Platon, hier Chrysippos der Heros; neben diesen haben die anderen Helden der Lehre einen bescheidenen Platz. Letztere sind vielleicht treuere Nachbeter; aber sie müssen den Geist des Meisters nicht immer ganz erfasst haben.

Ein solcher Schüler ist Persaios; er ist gegenüber Zenon das, was Xenophon gegenüber Sokrates. Wären von Persaios mehr Äusserungen zur theoretischen Philosophie erhalten, so könnten wir über Zenon besser urteilen[1]; Chrysippos scheint gerade an ihm eine Stütze für einige paradoxe Ansichten gesucht zu haben. Seinen „Tischgesprächen" (*συμποτικοὶ διάλογοι*) wird der Vorwurf des Plagiats an Zenons Memoiren (*ἀπομνημομεύματα*) gemacht (Athen. IV 162 b); in diesen hielt er sich in der That genau an den Lehrer (Athen. 162 d) und berief sich

[1]) Nach Diels Doxogr. 592, 34 hat er dasselbe gelehrt wie Zenon.

auf denselben (D. L. VII 1). Wie Xenophon, so griff auch Persaios in die Politik aktiv ein; es ist daher sehr natürlich, dass der Stoiker sich die politischen Schriften Xenophons etwas näher ansah. Mit der Kyropädie lässt sich die Schrift *περὶ βασιλείας*[1]) vergleichen, und der Titel *πολιτεία Λακωνική* spricht an sich deutlich genug.

Eine merkwürdige Parallele zu Persaios bietet in seinem Leben wie in seinen Schriften Sphairos; nur dass der letztere sich um die stoische Theorie der Ethik und der Philosophie überhaupt persönliche Verdienste erwirbt[2]). Auch Sphairos lebt am Hofe, auch er kommt durch Ablehnung seines in erster Linie berufenen Meisters zu seiner Stelle (D. L. VII 185), auch er scheitert — durch seinen Schüler Kleomenes — in der Praxis, auch er schreibt *περὶ βασιλείας* und *περὶ Λακωνικῆς πολιτείας*.

Beziehungen zu Xenophon liegen bei beiden sehr nahe. Zunächst in den Schriften über die lakedaimonische Verfassung. Hier hat Sphairos offenbar den Xenophon

---

[1]) Hirzel, Unters. II S. 79.

[2]) Höchst klar ist wieder seine Darstellung des Traduzianismus (D. L. VII 159), wo er sich durch *ἄτονος* (Wortspiel mit *ἄγονος*) als Schüler des Kleanthes verrät und auch medizinische Studien gemacht zu haben scheint. In der Physik ist er Herakliteer (*περὶ Ἡρακλείτου διατριβῶν πέντε*). Auch *περὶ ἐλαχίστων* ist ein Heraklitisches Thema; s. Gal. hist. phil. 10 Diels Doxogr. 615, 17 vgl. ebd. 312, 1 (an ersterer Stelle lese ich — an Diels anknüpfend — *ψήγματα* statt *πράγματα*, nehme aber das sonderbar gestellte *ἢ ψήγματα* als Variante zu *πράγματα* aus *πσήγματα*; nach letzterer wäre für *πράγματα* eher *θραύσματα* als *πρίσματα* zu vermuten). Diese Mitteilungen über die Heraklitischen Atome sind Deduktionen aus Äusserungen des Ephesiers (*δοκεῖ τισι*) und könnten von Sphairos herrühren (*οἷον στοιχεῖα ἀπὸ στοιχείων* ist stoisch ausgedrückt; vgl. *ὁρμὴ πρὸ ὁρμῆς* u. s. w. Stob. ecl. II 87, 18). Wegen des Epikureischen *τοὐλάχιστον* Plut. soll. an. 964c. Für Sphairos' Physik s. weiter Diels Doxogr. 405 b, 26 (= Stob. ecl. I 486, 3 W.), wo er in der Art des Kleanthes statt des Zenonischen *ὄψις* (*περὶ ὄψεως*, auch Chr. Diels Doxogr. 406) das Wort *ὅρασις* gebraucht. An der Logik nahm Sphairos teil mit *περὶ κατηγορημάτων*.

benutzt: Sph. Athen. IV 141 c *καὶ τῶν μὲν ἀγρευομένων ὑφ' αὐτῶν ἐνίοτε οἱ πολλοί, οὐ μὴν ἀλλ' οἵ γε πλούσιοι καὶ ἄρτον.* Xenoph. Rep Lac. 5, 3 *ἀπὸ τῶν ἀγρευομένων· οἱ δὲ πλούσιοι ἔστιν ὅτε καὶ ἄρτον.* Beide heben hervor, dass die Phiditen stets nur für die jedesmalige Zusammenkunft sorgen, so dass genug, aber auch nicht zu viel da sei (Xenoph. *ἔστ' ἂν διασκηνῶσιν*). Die Übereinstimmung[1]) wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass Persaios statt *πλούσιοι* das Wort *εὔποροι* und Nikokles, der über das gleiche Thema schrieb, *εὐποροῦντες* gebraucht, wie auch letzterer *ζῴων ὡρισμένων* statt *ἀγρευομένων* schreibt Bei Persaios (Athen. 140 e f) ist die Ähnlichkeit nicht nachzuweisen, da er dort nicht von Männer-, sondern von Knabenphiditien handelt. Wenn die billige Berücksichtigung der Armen betont wird, so ist darauf aufmerksam zu machen, dass Aristoteles die Benachteiligung der Ärmeren durch das Institut der Speisegenossenschaften bemängelt hatte (Pol. 1271 a, 30; 35). Über Persaios kann jedoch erst dann Näheres gesagt werden, wenn festgestellt ist, wieviel von den Nachrichten über die lakonische Verfassung auf ihn zurückgeht[2]).

Die *συμποτικὰ ὑπομνήματα* des Persaios werden nach dem Gesagten am besten zu dem *συμπόσιον* des Xenophon zu stellen sein. Die *ὑπομνήματα* sind zwar eigentlich

---

[1]) Ob man Xenoph. rep. 3, 5. 5, 6 dann noch *φιλίτια* statt *φιδίτια* lesen darf, was höchstens Volksetymologie sein könnte, ist fraglich.

[2]) Zwischen Persaios und Nikokles (Athen. 140 c—e) besteht nähere Verwandtschaft: Pers. *ἐν φύλλα δάφνης φέρειν ὅπως ἔχωσι τὰ ἐπάϊκλα κάπτειν μετὰ δεῖπνον· γίνεται γὰρ ἄλφιτα ἐλαίῳ ἐρραμένα* = Nicocl. *ἄλφιτα γάρ ἐστιν ἐλαίῳ δεδευμένα, ἃ . . . . κάπτειν αὐτοὺς μετὰ τὸ δεῖπνον ἐν φύλλοις δάφνης.* Vgl. *ἐπιχορήγημα* 1040c mit *παραχορηγοῦντος* und den etymologischen Zug *παρὰ γὰρ τοῦτο οἶμαι τὴν φωνὴν* — hier in stoischer Bedeutung verwendet· — *πεποιῆσθαι* mit Pers. Athen. 140 b über die *ὀρθ-αγορίσκοι.* Pers. 140 e *εὐθὺς ζημιοῖ* ist durch Nicocl. 141 a *ὁ δὲ νικήσας ἐζημίωσεν ἐλαφρῶς* zu erklären.

Stoffsammlungen; aber diese Stoffsammlung zur praktischen Ethik — Persaios trug hier Aussprüche des Zenon und Stilpon zusammen — hatte dialogische Form: das geht aus der Bezeichnung *διάλογοι* des Athenaios und aus dem Wörtchen *πρώην* Athen. XIII 607 c hervor. Athenaios schon verglich das Symposion des Xenophon, und wir haben keine Veranlassung, an die Memorabilien [1]) zu denken. Die Punkte, die der Verfasser der Deipnosophisten IV 162c aus der Schrift des Persaios erwähnt, sind gerade im Symposion zu entdecken. Von *φιλήματα* ist da oft genug die Rede (z. B. 4, 8; 18; 26. 5, 7; 9. 6, 1. 8, 23. 9, 4; 5), aber auch von *ὑπερορᾶν* (8, 22; vgl. 8, 3), *ὡραῖοι* (2, 1. 3, 1. 7, 3. 8, 21. 9, 5) und *συμπόται* (9, 4; 7). Dort (2, 3) war auch schon der Gebrauch der Salbe verworfen, gegen den von anderen Stoikern Auslassungen vorliegen. Von der Tugend der Mässigkeit war natürlich nicht wenig gesagt. Das Symposion des Xenophon begründete die Einführung der Erotik beim Gelage damit, dass die Teilnehmer Thiasoten des Eros seien und eigentlich immer liebten (8, 1 ff.), und klang in einem Spiele aus, in welchem das Verhältnis von Bacchus, dem lustigen, und Amor, dem lächelnden, dargestellt wurde (9, 2 ff.); diesen Zusammenhang berührt auch Persaios (Athen. XIII 607 b; vgl. Symp. 9, 2 *Διόνυσος ὑποπεπωκώς* mit Pers. *ὑποπίωμεν*). Das Thema der *παροινία* war dort (6, 1 ff.), wenn gleich nur leicht, gestreift. Die Teilnahme einer Flötenspielerin beim Gelage war dem Persaios offenbar nicht anstössig; auch Xenophon verwendet eine *αὐλητρίς* viel, während Platon (conv. 176 e) eine solche hinausweist [2]).

---

[1]) Hirzel, Unters. II S. 64, weist auf Mem. I 3, 8 ff., Kaibel z. Athen. IV 162c, auf Mem. II 6, 33 hin.

[2]) Diese Verschiedenheit zwischen Platon und Xenophon bemerkte schon Plut. quaest. conv. 710bc. Letztere Schrift des Plutarchos gibt ein Bild von dieser Litteraturgattung; denn es werden ganz ähnliche Fragen

So zutreffend demnach Hirzel[1]) das Wesen der Xenophonteischen *καλοκαγαθία* erläutert, so wenig ist es nötig, auf das plötzliche Auftreten des *καλὸς κἀγαθός* bei Persaios allzu viel Gewicht zu legen; denn schon in Xenophons Symposion ist diese Eigenschaft nicht eben selten erwähnt (I 1. 2, 4. IV 10. 8, 11; 26; 35), und der Gipfelpunkt des Gespräches ist die Stelle, wo Lykon zu Sokrates sagt: *Νὴ τὴν Ἥραν, ὦ Σώκρατες, καλός γε κἀγαθὸς δοκεῖς μοι ἄνθρωπος εἶναι* (9, 1). Persaios ist also hier von der Litteraturgattung beeinflusst.

Diese Beziehungen zu Xenophon wie auch einige Berührungen in der allgemeinen Ethik, die an ihrer Stelle angemerkt wurden, lassen, im Vergleiche zu der vielfachen Polemik der alten Stoiker gegen den platonischen Sokrates, den Gedanken aufkommen, dass Zenon den xenophonteischen Sokrates als getreueres Abbild des echten ansah[2]).

2) Die Megariker und Persaios.

Von Stilpons Lehre sind in der Ethik der Stoa keine ganz deutlichen Spuren zu finden[3]). Doch mag in der

behandelt, wie sie Persaios erörtert hatte. Hier (quaes. conv. VII 10. 8 prooem.) wie bei Persaios wird gefragt, ob man beim Weine philosophieren dürfe; wie bei Persaios ein Kopfhänger, so wird hier ein ungeschickter, roher Stoiker eingeführt.

[1]) Unters. II S. 81 ff. Auch Musonios Stob. ecl. II 239, 28 sagt sehr bestimmt: *ἐπειδὴ καὶ φιλοσοφία καλοκαγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις καὶ οὐδὲν ἕτερον*; s. auch Muson. S. 143, 4; 8 Peerlkamp. und die stoische Tafel des Kebes 20, 3 (über diese K. Prächter, Cebetis tabula quanam aetate conscripta esse videatur. Marburg 1885), wo die *φρόνησις* fehlt und durch *ἐπιστήμη* ersetzt wird.

[2]) Vgl. Hirzel II S. 83 ff. Bezüglich der Vernünftigkeit des Kosmos Sext. E. math. IX 101 *Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς, ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβών.* Auf den Platonischen bezieht sich wohl Cleanth. fr. 77, wenn nicht dort zugleich eine kynische Quelle vorlag.

[3]) Senec. constant. sap. 5, 6 zitiert das an Bias erinnernde Wort Stilpons: Omnia mea mecum sunt.

praktischen Ethik manches, so der Zug der massvollen Einfachheit, auf sein Vorbild zurückzuführen sein. Dem Persaios wurde vorgeworfen, seine Tischgespräche seien aus den Denkwürdigkeiten des Stilpon und Zenon zusammengesetzt (Athen. IV 162 b). Wenn wir fragen, von wem diese Anklage ausgegangen sein mag, so brauchen wir nicht weit zu gehen. Die Feindschaft des Eretriers Menedemos gegen Persaios ist bekannt. Halten wir die Thatsache daneben, dass Persaios seinerseits einem Landsmanne des Menedemos, dem Pasiphon, der vermutlich ein Schüler des ersteren war[1]), den Vorwurf starker Fälschung ins Gesicht schleuderte, so werden wir kaum fehlgreifen in der Annahme, dass der Gegenschlag von jener Seite herkam. Die Bemerkung des Gegners mag begründet gewesen sein; schon der Borysthenite nannte Persaios den Sklaven des Zenon, und die wenigen Fragmente der Schrift des Persaios lassen erkennen, wieviel er auf Mässigung und Einfachheit hielt.

3) Einige anderweitige Beziehungen.

Neben Xenophon haben wohl auch die Peripatetiker an den genannten Schriften über die lakonische Verfassung gewissen Anteil. Denn diese Schriften sind viel mehr historisch-antiquarisch gefärbt als das Büchlein Xenophons; ja in einer Schrift, wie die *ἠθικαὶ σχολαί* waren, legt Persaios auf chronologische Dinge Wert (D. L. VII 28).

Sphairos stellt die Behauptung des Aristoteles, es habe in Sparta ursprünglich dreissig Geronten gegeben, dahin richtig, dass es von Anfang an nur 28 waren, und wetteifert mit ihm in der Erklärung dieser Zahl (Plut. Lyc. 5 [42]).

Die letzte Stelle gewährt zugleich einen Einblick in das Verhältnis des Sphairos zu den Pythagoreern. Denn

---

[1]) Susemihl, Litteraturgesch. I S. 20.

der Passus bei Plutarchos: „Es möchte aber die Zahl etwas Vollendetes (ἀποτελούμενον) sein, wegen der Multiplikation der Hebdomade mit der Tetrade und weil sie, der Summe ihrer Teiler gleich, unmittelbar nach der Hexade vollendet (τέλειος) ist", gehört dem Stoiker[1]). Für Sphairos wird dort nach dem ganzen Zusammenhang ein Erklärungsversuch der Zahl 28 verlangt und ἐμοὶ δὲ δοκεῖ beweist, dass die eigene Erklärung des Plutarchos erst danach beginnt. Inhaltlich aber geht die zahlentheoretische Deutung eben mit der Angabe, dass es gleich von Anfang an 28 waren, aufs engste zusammen. Der erste Teil der Begründung, der für die Vierzahl und die Siebenzahl eine bestimmte Vollkommenheit voraussetzt, ist echt Pythagoreisch[2]); der zweite rekurriert auf den gerade damals durch Eukleides[3]) in die mathematische Wissenschaft aufgenommenen Begriff der vollkommenen Zahl: 28 ist seiner Teilersumme (1 + 2 + 4 + 7 + 14) gleich und zwischen 6 = 1 + 2 + 3 und 28 liegt keine andere Zahl der Art. Auch dieser Begriff ist den Pythagoreern zu verdanken. Sphairos suchte also, von der rationalistischen Auslegung des Aristoteles unbefriedigt, dieselbe durch eine halb mystische zu überbieten; dass er, der wie Eukleides[4]) am alexandrinischen Hofe lebte, dabei die berühmt gewordene Mathematik[5]) in Kontribution nahm, ist verständlich.

---

[1]) Müller frag. hist. Graec. III 20 schneidet vor dieser Stelle ab.

[2]) Für die Siebenzahl s. z. B. Stob. ecl. I 22, 4 W.

[3]) Elem. VII 21 (II S. 188 Heiberg) τέλειος ἀριθμός ἐστιν ὁ τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσιν ἴσος ὤν. S. auch Boëtius de instit. arithm. 1, 20. S. 43, 3; 10 Friedlein. Die Zahl 28 ist überhaupt eine recht merkwürdige; s. a. O. I 11; XII 2, 7. Vgl. S. Günther, Handb. d. klass. Altertumswissensch. V 1 S. 25 Anm. 7.

[4]) Wenn Eukleides die Axiome κοιναὶ ἔννοιαι nennt, so liess er sich durch stoische Ausdrucksweise beeinflussen.

[5]) Die Schrift des Sphairos πρὸς τὰς (!) ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα handelte kaum von den unteilbaren Linien (vgl. Aristot. metaph. 992 a,

Die Siebenzahl, wie sie sich bei Zenon und noch mehr bei Poseidonios (Gal. 467 K.) findet, wird so in weiteren Zusammenhang gerückt. Auf Pythagoreer bezieht sich Chrysippos (Gell. noct. Att. VII 2, 12)[1]), und auf das Ungerade und Gerade der Pythagoreischen Gegensatztafel spielt Kleanthes hymn. in Iov. 48, 16 *καὶ τὰ περισσά τ' ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι* an, wenn er auch in volkstümlicher Auffassung das Gerade für das Bessere hält. Endlich schrieb schon Zenon über *Πυθαγορικά*. Die Schrift *περὶ χρόνου* des Kleanthes kann auf die Pythagoreische Definition der Zeit Rücksicht genommen haben (comm. in phys. 387 b, 10 Brand.). Diese lautet, der *χρόνος* sei *διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*. Als Gewährsmänner werden dort die Stoiker angeführt (*διάστημα* bei Simpl. in phys. 448 b, 30 Brand.).

Man könnte sich durch dieses Ergebnis verleiten lassen, die Ausdrücke *τέλειος* und *ἀριθμοί*, die sich beim *ἀγαθόν* und *κατόρθωμα* finden, im Pythagoreischen Sinne zu deuten. Allein bei der vollkommenen Zahl und ihren Teilern wäre es unsinnig, von „gewünschten“ Zahlen zu reden; und statt *ἀπέχειν* müsste ein anderes Kompositum (*περιέχειν*) stehen. Das *τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμούς* wird mit *τὸ τελέως σύμμετρον* erläutert, und zum Überfluss wird die Tugend im allgemeinen als eine Vollkommenheit, *τελείωσις*, erklärt wie bei einer Statue (*ἀνδριάς*, Hekaton D. L. VII 90)[2]). Es ist deutlich, dass

22), sondern von den *ἄτομοι ἀρχαί* oder *οὐσίαι* (s. Plut. adv. Colot. 8. 1110 e ff., bes. 1111 a) des Demokritos, gegen dessen *εἴδωλα* (s. Zeller I⁴ S. 818 Anm. 2 820 Anm. 4. Cic. fam. XV 16, 1) der andere Teil der Schrift gerichtet war, und gegen den sich schon Kleanthes gewendet hatte.

[1]) Wenn er das Verbot, eine Wöchnerin solle nicht zum Tempel gehen, verurteilt (S. 264), so trifft er damit die Pythagoreer; denn Alexander hat den Satz, man solle die Berührung eines Toten, einer Wöchnerin oder sonst eines Unreinen meiden (Zeller III 2² S. 77), nicht wohl erst erfunden.

[2]) D. L. VII 53 und besonders § 51 mit § 85 *τεχνίτης* vergl. zeigt,

hier der berühmte[1]) Kanon des Polykleitos gemeint ist, und wir fügen das *τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμούς* den wenigen Fragmenten des Buches „Kanon“ hinzu. Auf *τὸ εὖ γίνεσθαι παρὰ μικρόν* spielte bereits Zenon an[2]) apophth. 34; freilich wird die Redensart sprichwörtlich ge- braucht, aber man sieht, dass dies ein gelehrtes Sprichwort oder vielmehr ein geflügeltes Wort ist. Vgl. apophth. 33. Dass Chrysippos Gal. 444 K. auf die Schönheitstheorie des Polykleitos anspielt, ergibt sich durch einen Vergleich jener Chrysippstelle, Stob. ecl. II 63, 5 W., Cic. Tusc. IV 13, 31, wo Chr. sicher vorliegt (Tusc. IV 10, 23 maxime a Chrysippo; 14, 33 habes ea, quae *λογικὰ* appellant), mit dem, was wir vom Kanon wissen (Gal. 449. De usu part. IV 352 ff. temp. I 566 K.). An die Glieder des menschlichen Körpers denkt Chr. auch Cic. fin. III 19, 62; vgl. den Stoiker off. I 28, 98. Von einer Symmetrie der Triebe spricht er

---

dass die Vorstellung einer *εἰκών* den Stoikern und zwar schon Chr. geläufig war.

[1]) S. insbesondere Plut. Cratyl. 431 d *ἂν πάντα ἀποδῷ* (daraus erklärt sich das stoische *ἀπέχειν*) *τὰ προσήκοντα, καλὴ ἡ εἰκὼν ἔσται· ἐὰν δὲ σμικρὰ ἐλλείπῃ ἢ προστεθῇ ἐνίοτε, εἰκὼν μὲν γενήσεται, καλὴ δὲ οὔ* (vgl. 432 a b *ἀριθμός*. 432 e *τύπος*. 433 b *προσήκοντα*). Epin. 977 e *δόξειε δ' ἂν ἱκανῶς τις βραχέων ἕνεκα ἀριθμοῦ δεῖσθαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, εἰς τὰς τέχνας ἀποβλέψας. καίτοι μέγα καὶ τοῦτο.* Plut. fort. 99 b *κανόνες, ἀριθμοί.* Dass Aristoteles den Oedip. Tyrann. als Kanon bezeichnet, ist bekannt. Die Kommentatoren des Aristoteles denken auch stets bei *ἀνδριαντοποιός* an Polykleitos, besonders deutlich Simpl. in phys. 350 b, 42 Brandis, der sich auf die bekannte Galenstelle beruft (vgl. Alex. Aphr. in metaph. 352, 27 ff. 448, 3 ff. Hayduck).

[2]) D. L. VII 26 *τὸ εὖ γίνεσθαι μὲν παρὰ μικρόν, οὐ μὴν μικρὸν εἶναι* (Quelle Hekaton). Polykleitos hatte gesagt: *τὸ εὖ παρὰ μικρὸν διὰ πολλῶν* (?) *ἀριθμῶν γίνεσθαι* (Philon von Byzanz, zuerst von O. Jahn, Rhein. Mus. 1854, 317, entdeckt). Zahl und Ordnung setzt Zenon auch beim Zitherspiel (apophth. 19) voraus. Demnach ist bei dem Bilde *ἀριθμοί* nicht ausschliesslich, ja nicht einmal vorzugsweise an die Orchestik Bonhöffer II 215 Anm. 1) zu denken.

oft im ersten Buche *περὶ παθῶν*, wie überhaupt sein Auge der Kunst nicht verschlossen war. Dass der Kanon des Künstlers durch die Pythagoreische Zahlenspekulation angeregt war, soll damit nicht geleugnet werden.

Hier möge Einiges über Sphairos noch Platz finden.

Plut. Cleom. 2, 2 nennt ihn den Borystheniten; die stoische Quelle D. L. VII 37. 177 zweimal *Βοσποριανός*. *Βορυσθενίτου* bei Plutarchos ist entweder ein paläographischer Irrtum oder auch ein geographischer, der bei der Nähe von Pantikapaion und Olbia, die beide milesische Kolonien waren, sich leicht einstellen konnte. Dass *Βοσποριανός* das Land (regnum Bosporanum) bedeuten sollte, ist aus mehreren Gründen unwahrscheinlich. Plutarchos nennt ihn Cleom. 2, 2 einen der ersten d. h. wohl ältesten Schüler des Zenon.

In seiner lakonischen Verfassung muss er wie Xenophon die spartanische Erziehung behandelt haben. In den jungen Jahren des Kleomenes suchte er durch philosophische Vorträge auf die spartanische Jugend einzuwirken und beschäftigte sich nicht ohne liebevolle Sorgfalt mit den jungen Männern und Epheben (Plut. Cleom. 2, 2). Als sich der herangereifte Kleomenes an die Ausbildung und die sogenannte Erziehung der Jugend machte, ordnete das Meiste der anwesende Sphairos mit ihm an, wobei es sich besonders um die entsprechende Einrichtung der Gymnasien und Syssitien und um die Wiedereinführung der unverdorbenen lakonischen Lebensweise und Einschränkung handelte (Plut. Cleom. 11, 2).

Nach D. L. VII 32 pflegte Zenon beim *κάππαρις* zu schwören wie Sokrates beim Hunde. Nach dem Index der Pariser Plutarchausgabe, der auf moral. 846, 28 (?) verweist, bedeutete *κάππαρις* ein Mittel, den Appetit wiederherzustellen; vgl. auch Aristophon 16. Timocles 23 (II 462 Kock). Sollte nicht vielleicht *κάππαρος* gemeint sein, was nach Plut. soll. an. 969f. der Name eines Tempelhundes war?

Exkurs III.

Über Ariston von Chios.

Hirzels Vorschlag[1]), den Chier aus der Reihe der Stoa gänzlich zu streichen, scheint mir verfehlt[2]). Ariston ist einmal wirklich von der Stoa ausgegangen, und es ist daher von vornherein nicht unwahrscheinlich, dass er, falls uns seine Ansichten erhalten sind, manche Auskunft über den Stand der ältesten stoischen Lehre bieten kann; und dann hat Hirzel selbst darauf aufmerksam gemacht, dass Ariston auch unter die Kyniker nicht wohl zu rechnen sei. Wir dürfen sein Verhältnis zu Zenon und die Bedeutung seiner Sezession nicht übertreiben; die Befeindung des Mannes durch Chrysippos ist wohl erklärlich, da es für diesen galt, die unter Kleanthes leer gewordene Stoa wieder zu füllen[3]); aber wir haben keinen Grund, uns dem Urteile des Chrysippos zu unterwerfen, der selbst

---

[1]) Unters. II S. 44 f.

[2] Schon Krische S. 411 hatte sich des Ariston als eines Stoikers angenommen.

[3]) Das Verhältnis ist angedeutet in einer Anekdote, nach welcher Chr. getadelt wurde, dass er nicht auch den Ariston höre (D. L. VII 182); die Stoiker scheinen demnach vielfach in das Kynosarges übergegangen zu sein. Wegen der Polemik des Chr. gegen Ariston s. Cic. fin. IV 25, 68 = IV 28, 78. N. Saal S. 34 Anm. 38. Übrigens verliess Chr. selbst gelegentlich die Stoa, wenn er im Lykeion eine Schule unter freiem Himmel abhielt (Demetrios Magnes bei D. L. VII 185); vgl. D. L. VII 184.

nicht in allen Stücken dem Zenon folgte. Chrysippos hat freilich erreicht, dass die Sekte Aristons unterdrückt wurde, und Cicero kann immer wieder die Verschollenheit der Lehren des Ariston, Herillos und Pyrrhon hervorheben; aber die spätere Stoa eines Epiktetos und Mark Aurel hat den Ketzer doch anerkannt, vielleicht mehr, als es scheint[1]), und der Ausdruck *ἀδιάφορα* für *μέσα* wurde in der Stoa angenommen. Chrysippos ist sogar selbst von Ariston in einzelnen, besonders in der Tugendlehre abhängig. Antigonos von Karystos (D. L. VII 18) erzählt, dass Zenon den Ariston einen Schwätzer (*λάλος*) nannte, während der Meister selbst kurz angebunden (*βραχυλόγος*) war. Antigonos scheint die Nachricht von orthodoxen Stoikern zu haben; aber es darf daraus nicht auf grundsätzliche Spannung zwischen Lehrer und Schüler geschlossen werden; die Darstellung an sich berechtigt nicht, den Tadel eines Lehrers zu einer Abneigung aufzubauschen. Wenn Ariston eine eigene Schule gründete, so zeugt das nur von seinem Streben nach Selbständigkeit, und dieses war ihm gegenüber Kleanthes nicht zu verargen. Gegen eine Teilung der Schule hätte Zenon selbst nichts sagen können, da er einen grossen Kreis nicht um sich leiden mochte. Ariston blieb aus der Schule des Zenon nur damals weg, als dieser krank war. Mit Kleanthes stand Ariston in freundschaftlichen Beziehungen[2]), und auch dem Persaios muss er zu Zeiten entgegengekommen sein, da ihn Timon nicht ohne allen Grund zum Schmeichler des Persaios machen konnte (Athen. VI 251 c)[3]). Es verlohnte sich deshalb, in einer Darstellung der stoischen Ethik

---

[1]) N. Saal S. 37 f. Die Stelle aus Frontonis et M. Aurelii epistolae (ed. Naber, Leipzig 1867) S. 75 f. spricht zweimal von Aristonis libri, wo offenbar der Stoiker gemeint ist.

[2]) Zeller III 1[3] S. 35,1 Anm. D. L. VII 171.

[3]) S. Hirzel, Unters. II S. 59 und Anm. 1.

den Ariston heranzuziehen, vorzüglich aus dem Grunde, weil Ariston die Ethik ausschliesslich zu seinem Felde machte.

Jedoch bei dieser Absicht bedrohen ernstliche Schwierigkeiten die Sicherheit der Forschung. Der Kampf um Ariston von Chios und um Ariston von Keos, den Peripatetiker, ist noch nicht geschlichtet[1]) und wird, solange bessere Mittel uns abgehen, nicht zum Stillstand kommen. Aber es heisst hier Stellung nehmen, für oder wider, und ich stehe nicht an, mich im allgemeinen zu Krisches Ansicht zu bekennen, der die Schriften des Katalogs dem Chier zuschreibt. Zum mindesten verdienen Krisches[2]) Gründe

---

[1]) Obiges war längst geschrieben, ehe mir A. Gercke, Archiv f. Gesch. d. Philos. V S. 198 ff., zu Gesichte kam. Er spricht die *ὁμοιώματα* dem Ariston von Iulis auf Keos zu, worüber ich nicht urteilen kann, und wendet sich mit Recht gegen des Panaitios Kritik am Katalog (ebenso Natorp, Die Ethika des Demokritos. Marburg 1893 S. 143 Anm.). Jedenfalls hat auch der Chier Bilder gebraucht wie Zenon.

[2]) Forschungen (I) S. 408 ff. Ich darf wohl gestehen, dass ich vor Kenntnis von Krisches Urteil durch die Betrachtung des Titels *περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων διάλογοι*, der erotischen Schriften der Stoa, wobei auch auf die *τέχνη ἐρωτική* des Kynikers Sphodrias Athen. IV 162 b verwiesen werden kann, durch die oben ausgeführten Gründe und besonders durch die Erwägung des Streites mit Alexinos auf die gleiche Ansicht kam; den letzteren Punkt hat Krische zu wenig hervorgekehrt. Gegen Zenon hatte Alexinos seine besondere Feindschaft gerichtet (D. L. II 109); schon den zeitlichen Verhältnissen nach kann nur der Stoiker Zenon gemeint sein. Der Streit kann sich nur um die Dialektik gedreht haben, da der disputiersüchtige Alexinos, wie der attische Scherz sagt, ein *Ἐλεγξῖνος* war; wir erinnern an Zenons *λύσεις καὶ ἔλεγχοι* und an dessen zweifelhafte Stellung zur Dialektik. Ein Beispiel von des Alexinos Polemik gegen Zenon hat Sext. E. math. IX 108 erhalten; derselbe spricht dann von Gegenbemerkungen der Stoiker (109). Ein Peripatetiker würde eher den Eubulides angegriffen haben, der dem Aristoteles zugesetzt hatte (D. L. II 109). Eine Parallele bietet der heftige Kampf des Eretrikers Menedemos gegen Persaios (D. L. II 143; vgl. Hirzel II S. 59

mehr Beachtung als das verdammende Urteil des Panaitios, der schwerlich als ein glücklicher Kritiker zu bezeichnen ist [1]). Susemihl [2]) meint: „Zu einer Tendenzkritik war einem solchen notorisch Abtrünnigen gegenüber kein Anlass". Aber gerade die Anerkennung der vier Bücher Briefe an Kleanthes, die Zeller [3]) mit Recht als ein Zeichen freundschaftlichen Verkehrs zwischen beiden Männern ansieht, lässt uns die kritischen Motive des Panaitios erraten; in denselben wird Ariston, der nach dem, was seine eigenen Schüler Eratosthenes und Apollophanes über den Widerspruch zwischen seiner theoretischen Moral und seinem Leben berichten (Athen. VII 281 d), überhaupt nicht als ein Mann von starrer Konsequenz betrachtet werden kann, den Kynismus weniger abstossend haben hervortreten lassen als sonst, und im übrigen musste dem Panaitios bei seinem Abgehen von der Richtung des Chrysippos jeder Bundesgenosse aus älterer Zeit willkommen sein. Wenn Panaitios die Tugend nur in zwei Arten zerlegte, in die theoretische und in die praktische (D. L. VII 92), so ist er dazu vielleicht durch die Ausführungen des Ariston mit veranlasst worden. Für die Annahme, dass Fälschungen vorliegen, konnte Panaitos auf Pasiphon von Eretria hinweisen, dem

---

Anm. 2). Gegen Alexinos, Epikuros und Menedemos spricht sich Chr. Stob. floril. 63, 31 in einem Apophthegma aus. Vgl. Stoic. rep. 1036 d f.

[1]) Vgl. Hirzel II S. 78, besonders Zeller III 1 [3] S. 35,1 Anm. Sosikrates, der mitgenannt ist neben Panaitios, hat zum Beispiel bezüglich der Schriften des Diogenes (D. L. VI 80) gewiss Unrecht, da die *πολιτεία* durch Chr. verbürgt ist. Historische Kritik übt Panaitios an einer Angabe des Demetrios Phalereus, indem er demselben Verwechslung zweier Homonyme vorwirft (Plut. Aristid. c. 1). Glücklich ist dagegen Poseidonios, wenn er alle Schriften des Pythagoras für unecht hält (Bake, Posidonii rel. Leyden 1810 S. 198).

[2]) Litteraturgesch. I S. 66 Anm. 248.

[3]) III 1 [3] S. 35,1 Anm.

Persaios solch verwerfliche Arbeit vorgerückt hatte, wie ja Fälschungen in der griechischen Litteratur schon vor Kallimachos durch Epigenes aufgedeckt wurden [1]). Ritschl betont in einem trefflichen Aufsatze [2]) „die schriftstellerische Enthaltsamkeit" des Ariston. Ich weiss nicht, ob das mit dem Prädikate „Schwätzer", welches Zenon seinem Schüler anheftete, sich ganz vereinigen lässt; hatten ja selbst die Kyniker schriftstellerisch gearbeitet. Zenon, der ein Sektengründer war, war über ein Buch nicht hinausgegangen [3]); Ariston schreibt gleich vier Bücher Briefe. Wenn Ritschl darauf hinweist, dass sich von Ariston nur Anführungen mit dem Imperfekt (oder Aorist) *ἔλεγε*, *ἔφη*, nie mit *φησί* oder gar mit *γράφει* fänden [4]), so löst sich das einfach dadurch, dass die Zitate den beliebten *Ὁμοιώματα* entstammen. Der Katalog ist nicht einmal so ungesichtet, wie es nach dieser Kritik scheinen möchte; es fehlen die *Ὁμοιώματα*, die erst von Schülern des Ariston zusammengestellt wurden [5]), es fehlen der Lykon und der Tithonos [6]) und noch manches andere, was vermutlich der Peripatetiker schrieb. Es ist

---

[1]) Susemihl I S. 345. Der Athetet Athenodoros, der Stoiker, war es, der von dem Homerfälscher Onomakritos zu berichten weiss; s. Susemihl II S. 246.

[2]) Rhein. Mus. 1842, S. 196.

[3]) *Προβλημάτων Ὁμηρικῶν πέντε* kann übersetzt werden mit „fünf Stück homerischer Fragen".

[4]) Übrigens sagt Seneca ep. 94, 18 haec ab Aristone (Stoico) dicuntur. Plut. de rect. rat. audiendi 42 b *φησὶν ὁ Ἀρίστων*, wo zweifellos der Chier gemeint ist. Cic. acad. pr. II 42, 130 ab ipso (sc. ab Aristone, Zenonis auditore) dicitur.

[5]) Ritschl, Rhein. Mus. 1842 S. 199; neuerdings, ohne Ritschl zu kennen, Hirzel II S. 33 Anm. Wollte man sagen, die *Ὁμοιώματα* könnten nach Panaitios und Sosikrates zusammengestellt sein, so würde ich erwidern, dann müssen bestimmt Schriften des Ariston existiert haben. Aber durch die Beobachtung Ritschls ist der Einwand unmöglich gemacht.

[6]) Ritschl ebd. S. 194 f. Susemihl I S. 151.

auch thatsächlich in dem Kataloge nichts enthalten, was Ariston seiner Richtung nach nicht geschrieben haben könnte, ja der Titel *περὶ σοφίας διατριβῶν ζ'* erhält durch die Bedeutung, die der Begriff *σοφία* für Ariston hat, eine deutliche Beziehung zu dem Stoiker. Die Titel *σχολαί, διατριβαί*[1]), *ὑπομνημονεύματα, διάλογοι, χρεῖαι, ὑπομνήματα*, die den ethischen Teil des Katalogs fast ausfüllen, deuten aber darauf hin, dass der Katalog sich hauptsächlich an die Vortragslitteratur, Materialsammlungen und ähnliche leichte Ware hielt[2]). Die logischen Schriften *πρὸς τοὺς ῥήτορας, πρὸς τὰς Ἀλεξίνου ἀντιγραφάς, πρὸς τοὺς διαλεκτικοὺς γ'* müssen, ihren Titeln nach, eine Opposition gegen eben die Disziplinen enthalten haben, welche Ariston der Chier für unnütz erklärte. Von drei Schriften abgesehen, nennt der Katalog kein Buch, das ein abgegrenztes philosophisches Thema wie etwa *περὶ ἀρετῆς, περὶ τέλους* u. ä. behandelte. So zeigt es sich, dass der Katalog fast nichts als Kollegienhefte und Streitbroschüren aufnahm[3]). Selbst Susemihl hat

---

[1]) Gegen A. Gercke a. a. O. S. 216 ist zu sagen, dass die *διατριβαί* aller Analogie nach von Schülern des Ariston aufgezeichnet waren.

[2]) Über die *ὑπομνήματα* zuletzt P. Otto, Strabonis *ἱστορικῶν ὑπομνημάτων* fragmenta S. 6; die *ὑπομνήματα ὑπὲρ κενοδοξίας* erregten mir immer Anstoss, wenn auch die *κενοδοξία* von Klemens von Alexandreia (Paedag. II 78. 217 P.) kynisch genannt wird (vgl. N. Saal S. 17) und *κενοδοξία* etwa im Sinne von *κενὴ δόξα* gefasst werden kann, was nach Plut. brut. rat. uti 989 c e den leeren Wahn bedeutet, als ob Gold, Silber, Elfenbein, Prunk u. ä. das höchste Gut darstellten. Von *κεναὶ δόξαι* spricht Plut. non posse suav. 1091 f. Das Wort liesse sich mit den peripatetischen Bildungen *σπουδαιοπραγία, δικαιοπραγία* vergleichen, die jedoch auch von der Stoa und Epikuros angenommen wurden. Gegen diese Schrift ist auch bisher der einzige von Panaitios unabhängige Einwand, durch Sauppe, vorgebracht worden (Susemihl I S. 151 Anm. 792). Aber gerade von dieser Schrift liesse sich das Einschleichen in den Katalog leicht erklären.

[3]) Stilistisch waren sie als solche wohl nicht fein ausgearbeitet

die *χρεῖαι* und die *διάλογοι περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων* dem Stoiker zugestanden und sich über das im Kataloge fehlende Buch *περὶ Ἡρακλείτου* unentschieden ausgedrückt. P. Hartlich zweifelt nicht daran, dass der Stoiker Verfasser eines *προτρεπτικός* sei [1]). Aber auch wenn Ariston von Chios nichts geschrieben hätte, so liesse sich doch seine Theorie erkennen: teils aus den Aufzeichnungen seiner Schüler, den *ὁμοιώματα* [2]), teils aus der Bekämpfung durch Gegner. Aus der Charakteristik, die Cicero von den beiden Aristonen, unzweifelhaft nicht aus eigenem Wissen heraus, gibt, leuchtet eine tiefe Verschiedenheit des Wesens hervor. Der Chier ist energisch, stark, eisern, von besonderer Hinneigung zur Ethik, der Peripatetiker (fin. V 5, 13) ist gefällig und gewählt; aber der Ernst, den man von einem Philosophen verlangen kann, fehlte ihm. Geschrieben hat er freilich vieles in edler Sprache [3]); aber seiner Darstellung gebricht ein gewisses Etwas, um eindrucksvoll zu sein. Ein Moralist von ausgeprägter Richtung kann letzterer nach dem ganzen Zusammenhang der Cicerostelle nicht gewesen sein.

---

aber dies kann für Panaitios nicht der Grund zur Athetese gewesen sein, da gerade der Peripatetiker als elegans galt.

[1]) De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia atque indole. Leipziger Studien XI S. 276.

[2]) Wie die Sammlung zu ihrem Titel kam, lehrt das Fragment Stob. floril. 13, 22 *ὅμοιον ἀψινθίου τὸ δριμὺ καὶ λόγου* <*τὴν*> *παρρησίαν ἐκκόψαι* „es ist dasselbe, wenn“. Stob. floril. 4, 110 *ὁμοίους*, D. L. VII 160 *ὅμοιον*. Vgl. D. L. II 80 *τὸ δ' ὅμοιον καὶ Ἀρίστων*. Das Wort *ὁμοιώματα* in anderem Sinne bei Platon Leg. 812 c. Schon Zenon hatte eine Theorie über dieselben aufgestellt: *παράδειγμα δέ ἐστιν ὡς Ζήνων φησὶν γενομένου πράγματος ἀπομνημόνευσις εἰς ὁμοίωσιν* Schol. ad Hermog. p. 362. Spengel, *Συναγωγὴ τεχνῶν* p. 190.

[3]) Zu diesem Merkmale scheinen die vielen Vergleiche nicht zu passen.

Exkurs IV.

Über das Ansehen des Kleanthes und Chrysippos.

1) Kleanthes.

Kleanthes erfreute sich lange eines grossen Ansehens; die der Zeit freilich etwas nachhinkende Satire des Juvenalis sagt uns, dass auf den Repositorien der feinen Römer die Originalbüsten des Kleanthes prangten (2, 7), aber auch, wie wenig man daraus auf wirkliche Lektüre seiner Schriften schliessen darf. Der Philosoph hatte seinen Namen wohl hauptsächlich der schönen Darstellung zu danken, die er in seinen Werken entfaltete (D. L. VII 174). Um deswillen scheint er von edlen Geistern der römischen Kaiserzeit lieber gelesen worden zu sein, und so sind weniger unerquickliche Mitteilungen wie bei Zenon, vielmehr wahre Perlen philosophischer Poesie durch Seneca, Epiktetos und Musonios[1]) erhalten. Es ist wohl mehr als poetische Redensart, wenn Persius seinen Lehrer Cornutus schildert, wie er die Körner Kleanthischer Weisheit in die Herzen der jungen Welt senkt (5, 64). Auch bringt es der Umstand, dass Kleanthes von der Stoa mehr als eigenartiger

---

[1]) Von dem Klemens von Alexandreia seine Zitate haben wird. Über das Verhältnis des Klemens zu Musonios P. Wendland, Quaestiones Musonianae. Berlin 1886, zur Stoa überhaupt C. Schuchhardt, Andronici Rhodii qui fertur libelli περὶ παθῶν pars altera, Darmstadt 1883 S. 63 ff. Kreuttner, dasselbe, pars prior Heidelberg 1884, häufig.

Charakter betrachtet wurde, während man sich für eigene Ansichten möglichst durch den Gründer der Schule zu decken suchte und so Zenons Namen vielleicht hie und da unberechtigterweise anführte, mit sich, dass wir über Kleanthes Zuverlässigeres bieten können, als über Zenon. Ferner hatte der Jünger eine grössere Anzahl von Schriften hinterlassen als der Meister, bei dem man wohl vielfach auf mündliche Vorträge zurückgreifen musste, und gerade das Gebiet der Ethik hat Kleanthes mit besonderer Vorliebe gepflegt; Logik und Physik stehen sehr im Hintergrund.

2) Chrysippos.

Das Ansehen des Chrysippos war im Altertum zu allen Zeiten ein grosses[1]). Und doch wird hier zu unterscheiden sein zwischen den Schriftstellern, welche den Chrysippos unmittelbar, und denen, welche ihn mittelbar benutzten. Dionysios von Halikarnass verrät kein besonderes Vertrauen auf die Chrysipposlektüre seiner Zeitgenossen, wenn er mit merkwürdigem Accente von denen spricht, welche die Bücher des Philosophen über Syntax der Redeteile gelesen haben (de comp. verb. 5,36 bei Baguet S. 136 *ὡς ἴσασιν οἱ τὰς βίβλους ἀνεγνωκότες*). So ist Galenos schwerlich tief in den Chrysippos eingedrungen; er wie Varro, Cicero und andere werden dem Poseidonios verpflichtet sein. Hingegen gehen wieder die Angriffe

---

[1]) Er wird Galen. de opt. doctr. I 43 K. neben Theophrastos und Aristoteles, Maxim. Tyr. dissert. 10, 3 neben Aristoteles und Kleitomachos, Theodoretos *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων* 8 patr. 4, 1007 Mign. neben Platon, Demosthenes, Thukydides, Aristoteles, Senec. de otio 3, 1. 6, 4, 5 neben Kleanthes und Zenon, de benef. VII 8, 2 neben Sokrates und Zenon, ähnlich ep. 104, 21, ep. 33, 4 neben Zenon, Kleanthes, Panaitios und Poseidonios und ep. 56. 3 allein aufgeführt. Als Typus erscheint er sogar Gal. IV 784 K. Marc. Aurel. *εἰς ἑαυτόν* VII 19 (an erster Stelle neben Sokrates und Epiktetos).

gegen Chrysippos[1]) bei D. L. VII 187 ff. und Philodemos auf solche zurück, welche Schriften desselben gelesen haben; auch muss Plutarchos den Chrysippos selbst aufgeschlagen haben, wenn er denselben benutzte; und mir dünkt, als sei Chrysippos im Korpus der Plutarchischen Schriften mehr benutzt, als es scheint. Es ist die Art des Chrysippos, die sich bei Plutarchos findet, die Vorliebe für Dichterzitate, besonders für Euripidesverse, die Beispiele aus der Geschichte, wo das Verdienst des Plutarchos, in der Zufügung der römischen Beispiele bestehen mag, die Manier, fortwährend Doppelausdrücke zu gebrauchen, das Bestreben, jede Schrift jemand zu widmen. Titel Plutarchischer Schriften berühren sich vielfach mit Titeln stoischer Schriften, und es liessen sich vielleicht noch mehr auffallende Analogien finden, wenn der Schriftenkatalog des Chrysippos nicht gerade mitten in der Ethik jäh abrisse. Chrysippos hatte zweifellos sehr populär geschrieben, wie Epikuros, und daher ist wohl auch zum Teil der schlechte Stil seiner Werke zu erklären.

Gerade in der Zeit des Plutarchos wurde Chrysippos wieder fleissig gelesen. Die Ausfälle des Horatius gegen Chrysippos können nur so erklärt werden, dass Chrysippos wieder zu Ehren kam. Die Schrift über die Widersprüche der Stoiker, die sich hauptsächlich mit Chrysippos einlässt, hat keinen Sinn, wenn damals nicht Chrysippos gelesen wurde; dass das dritte Buch *περὶ δικαιοσύνης* überall zu erhalten sei, versichert Plutarchos in der Schrift über die gemeinsamen Merkmale gegen die Stoiker (1070 e). Gegen das Buch *περὶ δικαιοσύνης* gab es nach dem Zeugnisse des sogenannten ıLampriaskataloges einst eine besondere Schrift des Plutarchos n drei Büchern (s. Baguet S. 279). Epiktetos eifert an

[1]) Chr. wurde, weil er das Essen von Hühnern erlaubte, von den Pythagorikern befehdet: s. Stoic. repugn. 1049 a.

mehreren Stellen gegen die, welche sich rühmten, den Chrysippos gelesen zu haben, und ihn kommentierten, ohne nach dessen Lehre im eigenen Leben sich zu richten[1]). Doch scheinen es besonders die syllogistischen Schriften gewesen zu sein, die man las (Epiktet. II 23, 44. III 24, 78 ff.), wohl da Chrysippos hierin besondern Ruhm genoss (vergl. Persius satir. 6,80). Auch aus Persius (satir. 2, 5. 13, 184) sieht man, dass Chrysippos damals als der erste glänzte. Von Cornutus wurde er verehrt und nachgeahmt (Dio Cass. Nero LXII 29, 3). Mark Aurel schätzte den Chrysippos besonders hoch (Chrysippum tuum. Fronto in M. Cornelii Frontonis et M. Aurelii imper. epistul. rec. Naber S. 227, 1; vgl. ipse Chrysippos S. 146, 13. 147, 5[2])). Aus Galenos (S. 399, 402 f. K.) sieht man, dass die zeitgenössischen Stoiker den Chrysippus fast mehr anerkannten als den Poseidonios. Alles, was aus damaliger Zeit stammt, verdient besondere Beachtung. Die Kirchenschriftsteller haben ihr Wissen natürlich meist aus doxographischen Schriften oder, wenn es sich um die abfällige Kritik des Systems handelt, aus der polemischen Litteratur der gegnerischen Schulen. Origenes will (c. Cels. V 57 patr. 11, 1272 a Mign.) über wunderbare Dinge auch bei Chry-

---

[1]) Aus Epict. dissert. I 17, 13 ff. Enchir. 49 geht hervor, dass man Chr. selbst las und die Kommentare zu ihm; vgl. I 4, 6; 10, 10. II 17, 34; 40; 19, 14. III 2, 13; 21, 7. II 16, 34, wo auf die *Εἰσαγωγαί* des Chr. angespielt ist. Epiktetos wirft den Angeredeten nicht vor, dass sie den Chrysippos nicht lesen, er bezweifelt auch die Lektüre nicht. Er tadelt nur, dass man ihn nicht liest, um das, was er sagt, anzuwenden. III 24, 81. IV 9, 6 erkennt er den Wert seiner Werke an. Vgl. Simplic comm. in enchir. 49 u. 50. S. 134 Dübn.

[2]) Wörtliche Berührungen zwischen Chr. und Marcus Aurelius hat Gercke, Chrysippea, im Index verborum s. v. *κύλινδρος* und *λίθος* entdeckt. Wenn es Dio Cass. LXXI 35 heisst, dass seine Lehrer Junius Rusticus und Apollonius von Nicomedea *Ζηνώνειοι λόγοι* übten, so ist Zenon wohl nur als Typus der Stoiker anzusehen.

sippos gelesen haben; er zitiert aber mit Buchtiteln nur den Plutarchos und Numenios. Die Angaben der doxographischen Schriften können wohl nach gewissen Schriften des Chrysippos selbst gegeben sein. Das Auffallende ist nur, dass man zuweilen für einzelne Gegenstände nicht die Schriften nahm, die ihrem Titel nach zuerst hätten eingesehen werden müssen[1].

---

[1]) S. Gercke, Chrysippea S. 691 f.

Exkurs V.

Zur stoischen Vorsehungslehre.

Neben den oben[1]) wiedergegebenen Gründen für zwei stoische Sätze bietet der Rhetor Theon eine Reihe von Beweisen zu dem Satze, dass die Götter für uns sorgen[2]). Da die Kenntnis derselben unter Umständen für andere Untersuchungen nützlich sein kann, führe ich dieselben mit Auslassungen des Rhetorischen wörtlich an:

1) *δυνατόν ἐστι τοῖς θεοῖς προνοεῖν ἡμῶν καὶ μηδὲν αὐτοὺς ἐλαττοῦσθαι ἐκ τῆς περὶ τὸν κόσμον φροντίδος.*

2) *ῥᾴδιόν ἐστι τῷ θεῷ καὶ ἄνευ πάσης πραγματείας*[3]).

3) *καὶ δαίμονας καὶ ἥρωας*[4]) *καὶ ἄλλους θεοὺς συναγωνιστὰς ἔχει ταύτης τῆς φροντίδος.*

4) *πάντες ἄνθρωποι Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι ἔννοιαν περὶ τῶν θεῶν ἔχουσιν ὡς προνοοῦσιν ἡμῶν . . . οὐ γὰρ ἂν βωμοὶ καὶ ναοὶ καὶ χρηστήρια θεοῖς ἀνετίθετο, ἐφ᾽ οἷς ἕκαστοι εὖ πεπόνθασιν, ἐν λιμῷ ἢ λοιμῷ ἢ πολέμῳ ἤ τινι τῶν τοιούτων ὡς ἀπαλλαγέντες· οὐδ᾽ ἂν πάντη προσήκαντο νοῦν καὶ μάλιστα ὁπότε περὶ τῶν μεγίστων κινδυνεύοιεν.*

5) *καὶ τοῖς σοφοῖς δοκεῖ οἷον Πλάτωνι, Ἀριστοτέλει, Ζήνωνι*[5]).

---

[1]) S. 233 ff.

[2]) I 250, 3 ff. Walz.

[3]) Diese beiden Gründe sind auch I 246, 27 Walz für *ὅτι χρ πολιτεύεσθαι* angegeben, also mehr rhetorisch.

[4]) Vgl. D. L. VII 151.

[5]) Diese *προκόπτοντες* werden hier populär *σοφοί* genannt.

6) *τοῖς νομοθέταις* (sc. *δοκεῖ*)· *οὐ γὰρ ἂν ἀσεβείας ἦσαν γραφαί.*

7) *ἔνδοξοί εἰσι μάλιστα οἱ ἡγούμενοι προνοεῖν ἡμῶν τοὺς θεούς.*

8) *ἀσφαλέστατα ἂν οὗτοι καὶ προσεχόντως τὸν βίον διάγοιεν, νομίζοντες ἔχειν ἐπισκόπους*[1]) *ἀεὶ πασῶν τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων.*

9) *μάλιστα ἡδέως ζῶσιν οἱ ἡγούμενοι ἐπιμελητὰς ἔχειν τοὺς θεούς.*

10) *δίκαιος ὢν ὁ θεὸς οὐκ ἂν ἀπρονοήτους περιεώρα τοὺς σεβομένους αὐτόν.*

11) *ἡ φύσις τῶν ὅλων μαρτυρεῖ κατὰ πρόνοιαν πάντα γεγενῆσθαι τῆς σωτηρίας ἕνεκα τῶν ἐν κόσμῳ. αἵ τε γὰρ τοῦ ἔτους ὧραι κατὰ καιρὸν τὰς μεταβολὰς λαμβάνουσαι οἵ τε ὄμβροι καὶ καρποὶ κατὰ ὥραν γινόμενοι, καὶ τὰ μέρη δὲ τῶν ὡρῶν ὡς εὖ δεδημιούργηται ὑπὸ τῆς φύσεως πρὸς διαμονὴν καὶ σωτηρίαν αὐτῶν· καθάπερ καὶ Ξενοφῶν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι δηλοῖ.*

12) *τοῦτο πάντων μάλιστα ἁρμόττει τῷ θεῷ τὸ προνοεῖν τοῦ κόσμου. οὐ γὰρ δὴ ὅσιον, ἀργὸν καὶ ἄπρακτον τὸν θεὸν εἰπεῖν ἢ νὴ Δία τοιαύτας ἔχειν ἀσχολίας οἵας ἡμεῖς τῷ θνητοὶ εἶναι καὶ ἀσθενεῖς ἀναγκαίως ἀσχολούμεθα.*

13) *ἀναγκαῖόν ἐστι τὸ πρόνοιαν εἶναι· εἰ γάρ τις τὸ προνοεῖν περιέλοι τοῦ θεοῦ, ἀνῄρηκε καὶ ἣν ἔχομεν περὶ αὐτὸν ἔννοιαν δι' ἣν καὶ εἶναι αὐτὸν ὑπολαμβάνομεν. ἐκ γὰρ τῆς περὶ ἡμᾶς αὐτοῦ φροντίδος τοῦ θεοῦ καὶ ὅτι ὑπάρχει πεπιστεύκαμεν.*

14) *οὐδὲ τὴν ἀρχὴν συνέστη ὁ κόσμος, εἰ μή τις ἦν ἡ πρόνοια. ὥσπερ γὰρ οὐδὲ οἰκία ἄνευ τοῦ οἰκοδόμου δύναται γενέσθαι ἐξ αὐτομάτου συνδραμόντων τῶν πλίνθων, οὐδὲ πλοῖον ἄνευ τοῦ ναυπηγοῦ, οὐδὲ ὅλως τι τῶν εὐτελεστάτων ἢ τιμιωτάτων ἄνευ τοῦ περὶ ἕκαστον δημιουργοῦ, οὕτω*

---

[1]) Vgl. D. L. VII 151.

γελοῖόν ἐστι φάναι τὸ κάλλιστον καὶ τιμιώτατον ἁπάντων τῶν ὄντων τὸν κόσμον μὴ ὑπὸ καλλίστου τινὸς καὶ θειοτάτου δημιουργοῦ γεγονέναι, ἀλλ' ἐκ ταὐτομάτου.

15) *εὔηθές ἐστι τὴν τοιαύτην εὐεξίαν τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν φερομένων μὴ ὑπό τινος προνοίας γενέσθαι νομίζειν, ἀλλ' εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν.*

16) *εἰ μὴ δύναται καλῶς συστῆναι μήτε οἰκία ἄνευ οἰκονόμου μήτε ναῦς ἄνευ κυβερνήτου μήτε στρατόπεδον ἄνευ στρατηγοῦ μήτε πόλις ἄνευ πολιτευτοῦ, οὐδ' ἂν ὁ κόσμος δύναται συστῆναι ἄνευ τοῦ προνοοῦντος θεοῦ.*

17) *εἰ ὁμολογουμένως φαίνονται ἡμῶν κατὰ πόλεις προνοοῦντες ἥρωές τε καὶ δαίμονες καὶ θεοί, ἀκόλουθόν ἐστι ὅλου τοῦ κόσμου προνοεῖν θεούς.*

18) *λόγῳ μὲν* <*ἓν*>[1]) *ἀναιρεῖται δόγμα, τὸ δ' ἀληθὲς πολλά· εἰ γὰρ οὐκ ἔστι θεῶν πρόνοια οὐδὲ δικαιοσύνη δύναται συνίστασθαι οὔτε εὐσέβεια οὔτε εὐορκία οὔτε ἀνδρεία οὔτε σωφροσύνη οὔτε φιλία οὔτε χάρις οὔθ' ἁπλῶς τῶν κατ' ἀρετὴν οὐδέν, ἅπερ οὐκ ἔστι κατ' ἄνδρας νοῦν ἔχοντας ἀναιρεῖν.*

Manches von dem Angeführten hat der akademische Rhetor wohl ohne weiteres dem entnommen, was die Stoa im Kampfe gegen die Epikureer geltend gemacht hatte. Anderes mag er selbst dazu erfunden haben.

---

[1]) So Scheffer.

Exkurs VI:

Einige Kleinigkeiten.

1) Über den Begriff *συνήθεια*.

Noch Stein fasst in seinem sachkundigen Referat Archiv f. d. Gesch. d. Philos. I 438 wie Cramer, Gesch. der Erziehung II S. 529, den Titel der Chrysippeischen Schrift *παρὰ τὴν συνήθειαν* im Sinne von „Gegen die sittliche Gewöhnung".

Dagegen fällt schwer in die Wagschale 1) der Umstand, dass sowohl die Schrift für als gegen die *συνήθεια* in der logischen Abteilung des Chrysippeischen Bücherkatalogs steht (D. L. VII 198; vgl. *λόγοι παρὰ τὰς συνηθείας* VII 192. 183f.), 2) dass Chrysippos gegen die sittliche Gewöhnung seiner ganzen ethischen Stellung nach keine Wahrscheinlichkeitsgründe beibringen konnte.

3) Es liegt auch kein Zwang vor, *συνήθεια* so zu verstehen; im Gegenteil sind *ἔθος, ἄσκησις, ἐπιμέλεια, διδασκαλία, μελετή* die gewöhnlichen Ausdrücke für jene Bedeutung.

Συνήθεια findet sich im Sinne von „der herkömmliche Sprachgebrauch" Chr. Stoic. rep. 1048a (*τῆς κατὰ τὰς ὀνομασίας συνηθείας*; vgl. D. L. VII 59), wofür Chr. Gal. 368 K. *ἔθος* gebraucht wird[1]).

---

[1]) Plut. virt. mor. 441 b nennt den Schwarm der Chrysippeischen Tugenden *οὐ σύνηθες*.

Die Stellung jener Schriften im Bücherkatalog aber lässt vermuten, dass es sich genauer um einen Begriff der Erkenntnistheorie handelt. Bonhöffer (Eth. d. Epikt. Griech. Sachregister s. v. *συνήθεια*) erklärt das Wort mit „Dogmatismus d. h. Ansicht, dass die Dinge thatsächlich so beschaffen sind, wie sie unsern Sinnen erscheinen". Das kommt dem Richtigen sehr nahe. Wie eine Erfahrung, die Chrysippos mit jenen Schriften gemacht haben mag, klingt es, wenn er ausführt, man solle den jungen Leuten neben dem Für das Wider (vgl. D. L. 183 f.) nur vorsichtig vorlegen, da solche leicht sich in ihren Urteilen erschüttern liessen. Infolge der megarischen und anderer wirksamer Fragen gäben solche selbst die bereits richtig erfassten Sätze über die *συνήθεια*, über das Wahrnehmbare und das andere sich aus den Wahrnehmungen Ergebende auf (Stoic. rep. 1036 d—e). Demnach muss die *συνήθεια* wie die *αἴσθησις* ein Kriterium der Wahrheit gewesen sein. Aber auch aus Stoic. rep. 1036 c d. comm. not. 1059 b. Cic. Acad. pr. II 24, 75; vgl. II 27, 87. Syrian. in metaph. 892 b, 15 (Berliner Aristotelesausgabe) geht hervor, dass die *συνήθεια* neben *αἴσθησις, ἐνάργεια* und *λόγος* stand; denn omnis kann an der letzten Cicerostelle, wie die Nachfolge von ratio und das dreimal gesetzte contra bezeugen, nicht die *αἴσθησις* und *ἐνάργεια* unter die *συνήθεια* subsumieren, sondern besagt: „Die *συνήθεια* in ihrem ganzen grossen Umfange". An der ersten Stelle aber sagt Cicero unzweideutig: contra omnia quae in consuetudine probantur. Die *συνήθεια* ist also die Gewohnheit aller Menschen, die Dinge anzusehen, die herkömmliche Auffassung, der Autoritätsglaube. Vgl. Plut. am. prol. 493 c.

Diesen erkannten die Stoiker, insofern er den *κοινὸς λόγος* darstellte, als Kriterium der Wahrheit an und benutzten ihn ausgiebig. Aber in Fragen wie die, ob Reichtum

und Gesundheit Güter seien, mussten sie denselben verwerfen. Daher des Chrysippos Schriften für und wider die *συνήθεια*, daher die von Stein selbst beobachtete Doppelstellung der ersten Stoiker gegenüber dem „Laienurteil“.

2) Über einige Quellen der ethischen Erkenntnis.

Das Leben der Tiere kann nach Chrysippeischer Ansicht da, wo es sich um das Leben der Tiere in seinem eigentümlichen Wesen handelt, Massstäbe für unser sittliches Verhalten geben (vgl. Stoic. rep. 1049 a. 1044 d)[1]), so in geschlechtlichen Fragen (Stoic. rep. 1045 a), da die geschlechtlichen Beziehungen für das Tierleben ebenso wesentlich sind wie für das Menschenleben. Ausgeschlossen ist die Berufung auf das Handeln der Tiere, in Fällen, wo sich Menschen- und Tiernatur als nicht mehr gleichartig darstellen, so wenn Tiere die Tempel oder Brunnen besudeln (Stoic. rep. 1045 b). Hier muss der Mensch seiner Menschenvernunft inne werden; das Tier hat die Gabe für derartige Unterscheidungen nicht[2]). Die Stimme der Natur[3]) können wir aber auch wahrnehmen in der Übereinstimmung aller Völker, auf deren Sitten Chrysippos noch mehr achtet und Wert legt als Aristoteles[4]). Und so ist es von seiten

---

[1]) Die alten Philosophen appellierten in Streitfragen gerne an das Leben der Tiere, da bei diesen der Spiegel der Natur ungetrübter sei als beim Menschen, der im Besitz der Freiheit das Bild stark entstelle (Plut. am. prol. 493 b c). Vgl. Aristot. Pol. 1262 a, 21.

[2]) So löst sich der Widerspruch, den der Gegner der Stoa dort findet. Beziehung auf eine Tierart scheint auch Sext E. Pyrrh. III 246 = math. XI 192 in den Worten *δοκεῖ μοι ταῦτα οὕτως διεξάγειν* vorzuliegen.

[3]) Den Ausdruck gebraucht Cicero im Sinne der Stoiker (fin. III 19, 62. Tusc. I 15, 35); vgl. Epict. diss. II 2, 14.

[4]) Schon Platon erinnert an die Ägypter, z. B. Leg. 819 a u. s., an die Thraker 805 d, an die Sauromatides am Pontos 804 e f, an Barbaren überhaupt Rep. 452 c, auch der Verfasser der Epino-

des Galenos nur eine unbegründete Zumutung, wenn dieser dem Chrysippos zutraut, dass er die Barbaren für vernunftloser halte als die Hellenen (218 K.)[1]. Weiter offenbart sich die Naturvernunft in der Jahrhunderte währenden Meinung national gleichartiger Einzelmenschen, wie sich diese in dem, was das Volk denkt, im Sprichworte[2] bezeugt. Die Etymologie gibt den *ἔτυμος λόγος* an, der in den Worten waltet, und lässt somit die Urteile erkennen, welche die Vernunft über den bezeichneten Gegenstand gefällt hat; sie erteilt daher besonders auch in ethischen Fragen Aufschlüsse[3]. In hervorragendem Sinne aber sind es die Redner, Maler und vor

---

mis; Diogenes an die Barbaren (D. L. VI 73); vgl. E. Norden, 19. Suppl.-Bd. z. Fleckeis. Jahrb. 1893 S. 398 Anm. 1; für Aristoteles s. z. B. Pol. 1324 b, 10. 1336 a, 18. 1269 b, 25. 1262 a, 19. 1263 a, 5 und 8. eth. Nicom. 1115 b, 27 u. s. w., wobei besonders die Kelten zur Geltung kommen. Poseidonios ist bekanntlich in dieser Richtung besonders weit gegangen (s. K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde. II. Berlin 1887, S. 126 ff. 303 ff.). Erst durch diesen Zusammenhang (vgl. Müllenhoff II S. 310. Senec. bei A. Riese, Das rhein. Germanien in d. antik. Litteratur. Leipzig 1892. IV 133) gewinnt die Germania des Tacitus, der ein Freund der stoisch gesinnten republikanischen Opposition in der Kaiserzeit war, ihre eigentliche Bedeutung. (Man vgl. Germ. c. 9 die Bemerkung über die Tempelscheu der Germanen mit der Verdammung der Tempel durch Zenon und mit sanctum aliquid c. 8 das aristotelisch-stoische *τι θεῖον*). Interessant ist daher der Titel *περὶ βαρβαρικῶν ἐθῶν* unter den Schriften des Dionysios.

[1]) Vgl. Chr. Stoic. rep. 1043 c—d. Strab. VII 3, 8. II 23, 16 Kramer.

[2]) Einzelne Fragmente der Schrift *περὶ παροιμιῶν* (Baguet S. 246—250) sind ethisch. Vielleicht suchte Chr. hier, wie in der Allegorie, die *ὑπόνοια*; denn auch das Sprichwort spricht anders, als es denkt.

[3]) In der Ausdrucksweise des Chr., besonders auch der ethischen, wimmelt es von versteckten Etymologien. Wichtige Stelle Gal 213ff. K.

allem die Dichter, welchen die Natur ihre geheimsten Gedanken anvertraut. Im Traume, in Wahrsagungen und selbst in unbedeutenden Zufällen des Lebens erfahren wir solche, wie ja schon Zenon aus einem Unfall entnahm, dass es Zeit für ihn sei, aus dem Leben zu gehen.

3) Zur Chrysippeischen Schicksalslehre.

Das Vorhandensein des Übels in der Welt rechtfertigte Chrysippos unter anderem durch die Analogie der Komödie: die lächerlichen *ἐπιγράμματα* der Komödie seien zwar an sich schlecht, erhöhten aber gerade den Reiz des Ganzen (Chr. comm. not. 1065 d). Gewöhnlich und noch von Cl. Bäumker[1]) wird *ἐπιγράμματα* mit „Komödientitel“ übersetzt.

Es ist aber sehr zweifelhaft, ob die Übersetzung dem Sinne des Textes entspricht. Kann ein Titel den ästhetischen Eindruck eines Kunstwerkes steigern? „Hält“ der Hörer (oder Leser) einer Komödie den Titel „mit dem Ganzen zusammen“? Sind thatsächlich so viele Komödientitel lächerlich? Und worin soll sich die Schlechtigkeit (*φαῦλα*) eines Titels verraten?

Schon diese Fragen entziehen jener Auffassung von *ἐπιγράμματα* den Charakter der Selbstverständlichkeit; von der Bedeutung der antiken Titel sei gänzlich abgesehen. Unmöglich aber wird jene durch die Erwägung, dass Chrysippos das Übel als das notwendige Gegengewicht des Guten und demnach als einen bedeutenden Bestandteil der Weltordnung ansieht, während ein Titel an der Komödie als nebensächlich erscheint, dass das Übel auch nach Chrysippos im Weltganzen seine Stelle hat, indes ein Titel nur als Aussenwerk gelten kann.

Ἐπιγράμματα muss also soviel heissen wie „Verse“,

---

[1]) S. S. 42, 3.

eine Bedeutung, welche sich aus dem Charakter der gleichnamigen Litteraturgattung erklärt. In der That sagt Marcus Aurelius VI 42 an einer Stelle, die ich unabhängig von Baguet (S. 161) auf obige Bemerkung des Chrysippos bezog: *ἀλλὰ σὺ μὴ τοιοῦτο μέρος γένῃ οἶος ὁ εὐτελὴς καὶ γελοῖος* (!) *στίχος ἐν τῷ δράματι οὗ Χρύσιππος μέμνηται.* Ist die Beziehung dieser Worte auf Chrysippos berechtigt, so ist der spätere Stoiker ein klassischer Zeuge für unsere Auslegung[1]), die übrigens die Autorität eines Krische (S. 462) für sich hat.

Ein sprachlicher Einwand besteht nicht. Der Thesaurus statuiert die Bedeutung „Vers“ für *ἐπίγραμμα* in einem Scholion zur Ilias, das möglicherweise stoisch ist. Im Gegenteil finde ich in den Lexika für „das Werk trägt einen Titel“ nicht den Germanismus *ἐπίγραμμα φέρει*, sondern *ἐπιγραφὴν ἔχει.* Sollte Chrysippos nicht gemeint haben: „Die Komödie erträgt, duldet lächerliche Verse“?

Gewinnt so der Gedanke des Stoikers auch nicht an sachlichem Werte — denn die Welt wollte gewiss auch Chrysippos nicht auf die Stufe einer Komödie, welcher das in gewissem Sinne Fehlerhafte wesentlich ist (vgl. K. Ueberhorst, Das Komische. Leipz. 1896 S. 2 ff.), herabdrücken —, so scheint er mir doch um eine Ungereimtheit ärmer.

Um das Verhältnis des Schicksals zur menschlichen *συγκατάθεσις* zu erläutern, behauptet Chrysippos, das Schicksal leite unser Handeln wohl auf grund zuvor ge-

---

[1]) Der Zusammenhang entspricht bei Marcus Aurelius sehr wohl. Der Goethesche Gedanke: „Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ ist dort ähnlich ausgesprochen, daneben das: „Es muss auch solche Käuze geben“ (*καὶ γὰρ τοῦ τοιούτου ἔχρῃζεν ὁ κόσμος*). Die Anführung des Heraklitischen Vergleiches könnte auf Kleanthes oder Chr. (s. S. 33, 3) als Quelle deuten.

setzter, aber nur auf grund mitwirkender und unterstützender Ursachen (fr. 144 Gercke). Er unterschied nämlich drei Arten von Ursachen: 1) *συνεκτικά*, mit welchen ihre Wirkung notwendig gegeben ist, wie das Herumschlingen des Stranges die Ursache der Erstickung ist; 2) *συναίτια*, welche mit einer andern Mitursache zusammen die Wirkung hervorbringen und den gleichen Anteil an der letzteren haben, wie jeder Ochse am Pfluge Ursache für das Fahren ist; 3) *συνεργά*, welche nur „eine kurze Macht ausüben dazu, dass die Wirkung mit Leichtigkeit eintritt", wie ein dritter zweien andern eine Last tragen hilft, die sie allein nicht recht tragen können (Sext. E. Pyrrh. III 15).

Eine Übersetzung für *συνεκτικά* (Totalursachen) ist schwierig. Vielleicht dürfte „deckend" — im mathematischen Sinne — passend sein, insoferne dieses Wort ausdrückt, dass bei der Vergleichung von Ursache und Wirkung kein Rest bleibt, welcher zur Annahme einer weiteren Nebenursache nötigte. Dieselbe entspricht wenigstens dem von Chrysippos gewählten Beispiel, ferner der Übersetzung Ciceros (causae principales et perfectae)[1]), dem notwendigen Gegensatze zu *συναίτια* und *συνεργά* und der etymologisierenden Übersetzung der Lexika („Ursachen, welche die Wirkung zusammenfassend enthalten") besser als die Übersetzung „dauernd", „bleibend", welche Pape bietet. Dem Polybianischen *τὸ συνέχον* aber und der Etymologie kommt wohl am nächsten „umfassend", insofern die Ursache nicht nur einen Teil der Wirkung, sondern diese vollkommen einschliesst.

---

[1]) Die Dissertation von G. Stüve, Animadv. ad Cic. libr. de fato. Kiel 1895, ist mir nur durch Wendlands Anzeige (Berliner philologische Wochenschr. 1896, 457 f.) bekannt.

Berichtigungen und Nachträge.

Im allgemeinen: In den D. L. VII 29—30 aufgeführten Epigrammen wird die Philosophie Zenons so gekennzeichnet: „Er fand zu den Gestirnen den Weg der alleinigen *σωφροσύνη*; er ist der Urheber der *αὐτάρκεια*, der *ἀρρενότης*, seine Schule die Mutter der *ἐλευθερία*; den eitlen (*κενεαυχής*) Reichtum verachtete er“. Die Philosophie der stoischen Schule überhaupt wird so dargestellt: „Die Tugend der Seele ist das einzige Gut; denn sie allein rettet das Leben der Einzelnen und die Staaten. Die Fleischeslust (*ἡδυπάθημα*), welche anderen ein teures Ziel (*τέλος*) ist, feiert nur die eine der Töchter der Mnemosyne (vgl. oben S. 270; gemeint ist wohl Erato).

S. 106: „Rücksichtslosigkeit gegen seine Nebenmenschen“ ist Verlegenheitsübersetzung; *ἐπὶ τοῖς γινομένοις* Athen. I 5 e ist verderbt. Es mag mit *τοὺς πλησίον* zusammen den Begriff „Tischnachbarn“ gebildet haben, also etwa *τοὺς πλησίον ἐκείνου κλινομένους* (*κλίνεσθαι* steuerte Hugo Dessauer bei). *Μὴ ἐντρέπεσθαι* c. acc. „sich nicht schämen vor jemand“ ist auch Polybianisch.

S. 109, 3: Lies *προῆκται.*

S. 111: Chr. Stoic. rep. 1042a—c u. s. w. hat vielleicht auch mit jener epikureischen Lehre zusammenhang, nach welcher das Leben der Tiere (*ἄλογα*) und Pflanzen (*ἀναίσθητα*) dem Leben der Menschen überlegen ist.

S. 125, 1: Das Interesse der Stoiker für die Bartfrage erklärt sich aus ihrem Kynismus und den damaligen Kulturverhältnissen; das Bartschneiden war noch nicht so alt (Chr. Athen. XIII 565 a—c). Von anderem Gesichts-
συνοικεῖν ἢ τὸ ἐξ ἑταίρας (entweder zu streichen oder durch *ἑταιρικῆς* zu ersetzen) *ἐργασίας διαζῆν.*

punkte aus ereifert sich Schopenhauer, Sämtl. Werke. IV 204 f. V 475 Grisebach.

S. 126, 2: Die Stelle für *ἀναμάρτητος* ist Gal. S. 597 K; vgl. D. L. VII 122.

S. 144 Z. 21: Lies „erscheint“ (statt „scheint“).

S. 146 Z. 19: Über den Kantschen und stoischen Pflichtbegriff s. Ziegler, Gesch. d. Ethik I S. 176; bezüglich des Kantschen vgl. übrigens K. Überhorst, Das Komische. Leipz. 1896 I S. 145.

S. 164 Z. 1: Lies „Hühnernarren“ (statt „Vogelnarren“).

S. 164, 2: Lies *ἑτέρως* (statt *ἕτερα*).

S. 172, 4: Gegenüber Apelt glaube ich, dass sich Poseidonios auf die von uns S. 159 Z. 19 f und S. 163 Z. 13 ff angeführte Chrysippeische Meinung bezieht, komme aber insofern zu dem gleichen Resultat, als ich annehme, Chrysippos habe auf grund jener Meinung die betreffenden Worte in seine Definition aufgenommen.

S. 175, 3: Entfernung der falschen Meinung des Trauernden verlangt Chr. Cic. Tusc. III 31, 76.

S. 188, 3: A. Kiessling zu Horat. sat. I 3, 124 (Berlin 1886) zitiert Varro sat. Menipp. 145 solus rex, solus rhetor, solus formonsus, fortis, aecus, vel ad aedilicium modium, purus, putus: si ad hunc *χαρακτῆρα Κλεάνθους* conveniet cave attigeris hominem und Lucilius 1172 L (ohne Namen); s. S. 338, 1.

S. 193: Das Beispiel der Täuschung durch künstliche Äpfel eignet sich im Sinne des Skeptizismus Jean Bodin an (s. Harald Höffding, Gesch. d. neueren Philos. Leipz. 1896 I S. 65).

S. 195: Comm. not. 1076 a *θατέρου κινουμένου τυγχάνει* ist mir nicht recht verständlich.

S. 280 Z. 9: Vgl. Sext. E. Pyrrh. III 201 *καὶ τοὺς στωικοὺς δὲ ὁρῶμεν οὐκ ἄτοπον εἶναι λέγοντας τὸ ἑταίρᾳ*

S. 328 Z. 4: Vgl. Ziegler, Gesch. d. Eth. I S. 174.

S. 330, 4: Dass Thomas von Aquin in der Tugendlehre stoisch beeinflusst ist, beweist das, was Ziegler, Gesch. d. Eth. II 283 ff., mitteilt (Definition der Tugend, indifferente Handlungen); aber auch die spezielle Ethik des hl. Thomas scheint mir nicht ohne Beziehung zur Stoa zu sein. Der Thomistische Begriff habitus ist in seinem Verhältnis zur stoischen *διάθεσις* besonders zu untersuchen und mit dem Aristotelischen *μεσότης* zusammenzuhalten. Ebenso verdiente eine Untersuchung die Frage, ob nicht die Formulierung des christlichen Gewissensbegriffes und der Lehre von den Versuchungen eine Beziehung zur stoischen Lehre von der *συγκατάθεσις* hat.

S. 333 Z. 7: Schon Galenos Quod an. mor. IV 816 K. (oder Poseidonios) behauptet, die Stoiker können nicht erklären, woher die *διαστροφή* in die ersten Menschen kam, die keinen vor sich hatten.

S. 334, 2: Hier war u. a. auch Herbert v. Cherbury zu nennen (Höffding I S. 71).

S. 358, 1: H. Weber, Rhein. Mus. 1896. 51, 4 weist nach, dass Ariston der Nachahmer des Bion ist.

S. 373, 4: Über Stoisches im Agricola des Tacitus C. Wunderer, Bayr. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 1897, 212 f.

Nachträge zu dem Würzburger Gymnasialprogramm 1896. „Über die Anlage der stoischen Bücherkataloge“:

S. 39, 2: Die Chrysippeische Schrift *περὶ τοῦ διὰ τριῶν* könnte über die Berechtigung des kategorischen Schlussverfahrens (s. C. Prantl, Gesch. d. Logik I, Leipz. 1855, S. 467 ff.) gehandelt haben; vgl. Aristot. metaph. 1014 b, 2 *εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν δι' ἑνὸς μέσου*; s. Prantl, Gesch. d. Logik I 296, Anm. 586.

S. 46: Die Epikureer nannten ihre *πρόληψις* auch *καθολικὴ νόησις* (Zeller III 1³ S. 389, 2).

Verzeichnis benutzter Schriften.

(Die nur gelegentlich benutzten Schriften sind an Ort und Stelle genauer zitiert.)

Laertios Diogenes (im Interesse der Bequemlichkeit wurde die gewöhnliche Bezeichnung beibehalten). Abkürzung: „D. L.“ Ausgaben von Hübner 1828—31 und Cobet 1850.

Stobaios, Eclogae (Ausgabe von C. Wachsmuth 1884); Florilegium (Meineke 1860 und 1864).

Plutarchos, Moralia (Wyttenbach 1796—1834, dessen kühnen, aber doch den Sinn meist treffenden Besserungen wir uns fast durchweg anschliessen. — Bernardakis 1888—1893). Die Angabe Plut. wurde bei den Schriften De Stoicis repugnantiis, De communibus notitiis, De virtute morali weggelassen.

Sextus Empiricus (Imm. Bekker. 1842)

Galenos (ed. Kühn Leipz. 1821/33). Bei De Hippocratis et Platonis placitis (einfach mit „Gal.“ bezeichnet) wurde nur zuweilen aus Not die Seiten- und Zeilenzählung Müllers (Leipz. 1874) verwendet.

Cicero (Klotz; C. W. Müller IV. Leipz. 1878).

Doxographi Graeci. Coll. H. Diels. Berlin 1879.

Aristoteleskommentare (teils in der besonderen Berliner Akademieausgabe der Kommentare, teils in der Berliner Aristotelesausgabe 1831—70. V. Bd., letztere mit „Brand.“ bezeichnet).

Aristoteles (Susemihl. Leipz. 1880. 1884. Christ u. s. w.).

A. C. Pearson, The fragments of Zenon und Cleanthes. Lond. 1891.

Fr. N. Gisl. Baguet, (Titellose) Preisschrift über Chrysippos in den Annales academiae Lovaniensis 1822.

A. Gercke, Chrysippea. 14. Supplementbd. zu Fleckeisens Jahrb. f. klass. Philol. 1885, 721 ff.

N. Saal, De Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi Stoicis commentatio. Gymn.-Progr. Köln. 1852 (der Teil De Herillo ist nicht erschienen).

E. Wellmann, Die Philosophie des Stoikers Zenon. Fleckeisens Jahrb. f. klass. Philol. 107, 433 ff. 1873.

C. Wachsmuth, Commentatio I et II de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio. Göttinger Lektionskatalog 1874.

R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. Leipz. II 1882 („Unters.“)

Ed. Zeller, Die Philos. d. Griechen. (Der dritte Bd. in der 3. Aufl. Leipz. 1880, teilweise in der 2.).

A. Schmekel, D. Philos. d. mittleren Stoa. Berlin 1892.

A. Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa. Stuttg. 1890 (I).

„ Die Ethik d. Stoikers Epiktet. Stuttg. 1894 (II).

W. Windelband, Gesch. d. alten Philos. (Iwan v. Müllers Handb. d. klass. Altertumswissensch. V 1). 1. Aufl. 1888.

Th. Ziegler, Gesch. d. Ethik. I. Bonn 1881. II Strassburg 1886.

Fr. Susemihl, Gesch. d. Griech. Litteratur in d. Alexandrinerzeit. Leipzig 1892.

A. Elter, De gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio. Bonn 1893 ff.

Überweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. Berlin 1894 (bei welchem die näheren Angaben zu finden sind).

H. Siebeck, Gesch. der Psychologie. Gotha 1884. (Dieses treffliche Buch konnte ich leider erst nach Fertigstellung der Arbeit eingehend studieren; ich bitte in demselben I 2 S. 255 f. zu S. 56 ff., ebenso I 2 S. 223 ff. 502 ff. zu S. 150 ff. unserer Arbeit zu vergleichen).

A. B. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I Göttingen 1840 (war mir nur vorübergehend zugänglich).

Griechische und lateinische Wörter

Namen.

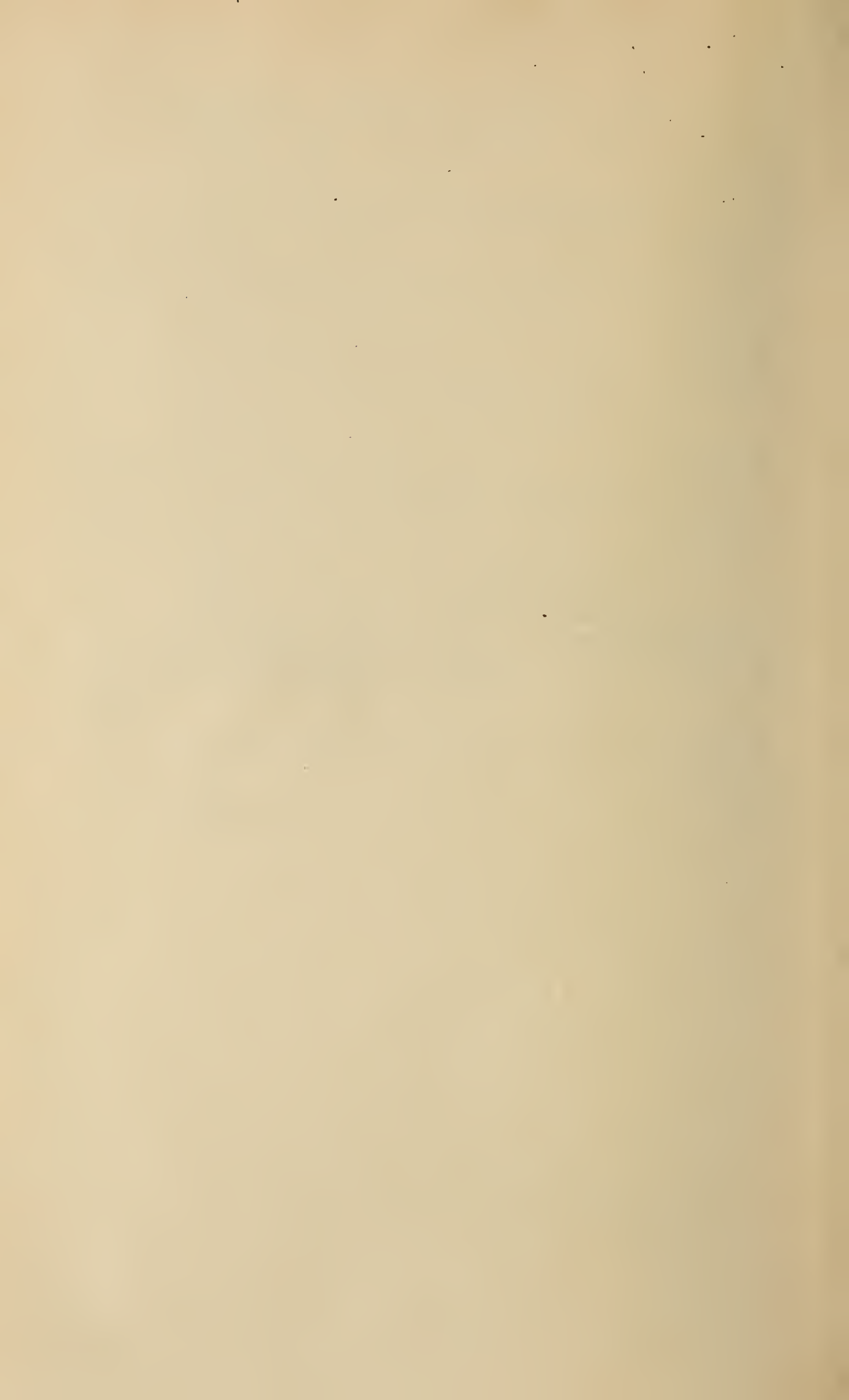
Sachen.

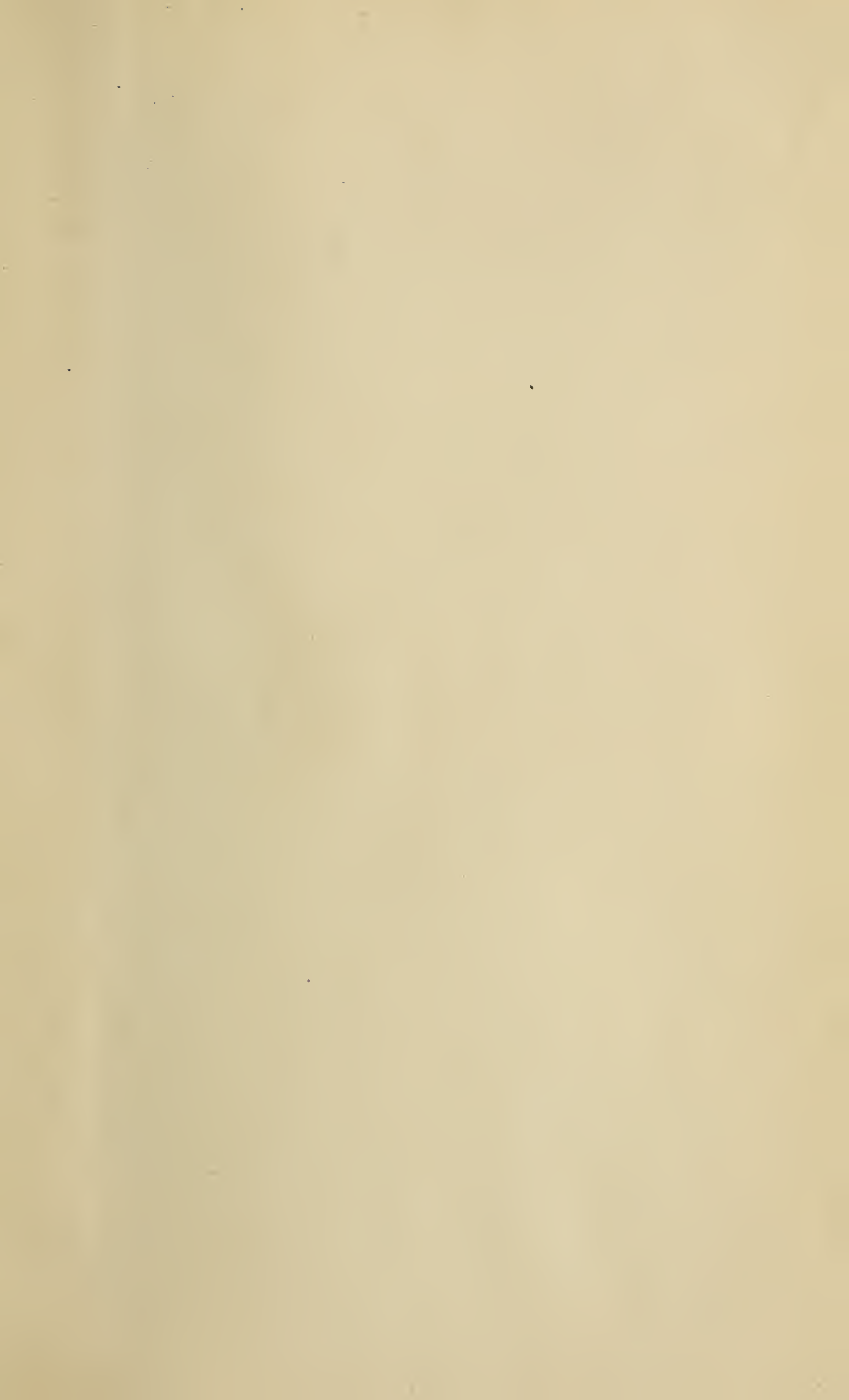
(Hier wird meist auf das griechische Wortregister verwiesen. Ferner ist die Inhaltsübersicht zu vergleichen).

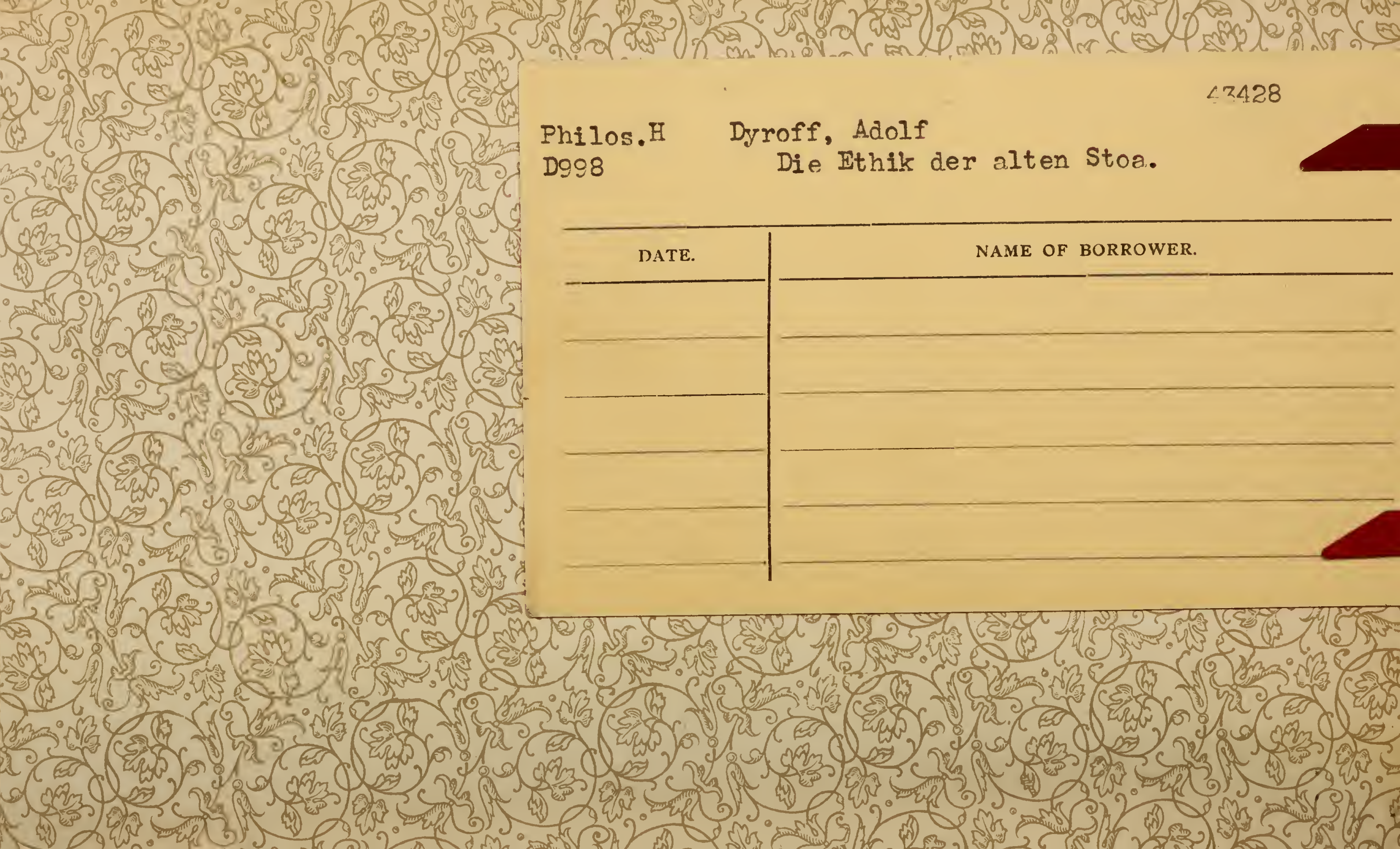
Stellen.

Inhaltsübersicht.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.







DATE.	NAME OF BORROWER.



